ARISTOTEL

Politica

Redactor: Virginia Bănşoiu
Tehnoredactor: Paulina Ivănuş

© Editura PAIDEIA, 2001
75104 Bucureşti, România
Str. Bucur nr.18, sector 4
tel. : (00401) 330.80.06; 330.16.78
fax: (00401)330.16.77

© Toate drepturile asupra ediţiei în limba română sunt rezervate Editurii PAIDEIA.

Orice reproducere, preluare parţială sau integrală, prin orice mijloc, a textului este interzisă, acesta fiind proprietatea exclusivă a editorului.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
ARISTOTELES
Politica / Aristotel. - Bucureşti : Paideia, 2001
p. 304; 23.5 cm. - (Colecţia cărţilor de seamă)
ISBN 973-8064-91-0

32.01

ARISTOTEL

POLITICA

Traducere de
Raluca Grigoriu

Notă introductivă

În accepţie aristotelică, ştiinţa politică (titlul original al acestei cărţi, Πολιτικά (*Politika*), este un plural, semnificând „cercetări asupra cetăţii") are un sens pe de o parte apropiat de cel actual, pe de altă parte mai larg. Apropierea se datorează legăturii ei cu πόλις (*polis*), cetatea greacă – în care se găsesc originile democraţiei. Aristotel este preocupat de clasificarea regimurilor politice – şi de mijloacele instituirii celui mai bun –, precum şi de schimbările politice.

Totodată, ştiinţa politică include în gândirea greacă analize care astăzi revin economiei, sociologiei, filosofiei, sistematizării urbane, psihologiei, pedagogiei. Astfel, importanţa acestei lucrări aristotelice depăşeşte momentul elaborării (330-323 î.Ch.), căci raportarea omului la cetatea sa, principiul alternanţei la putere, ideea regimului politic mixt (de sorginte platoniciană, reluată mai târziu de Polibiu şi Cicero), observaţiile de psihologie colectivă, ca şi atenţia acordată virtuţii încadrează cartea între operele dedicate cunoaşterii fiinţei umane de oricând şi de oriunde.

Cuprinzând tratate pe diverse teme, reunite de către Aristotel însuşi sau de către un editor ulterior, poate Teofrast, *Politica* face parte dintre lucrările aristotelice esoterice sau acroamatice – destinate auditorilor Lyceului. Este de remarcat cursivitatea textului vorbit, pe care traducerea de faţă a încercat să o exprime. De asemenea, s-a intenţionat evidenţierea anumitor diferenţe stilistice care, totuşi, apar pe parcursul textului.

În măsura posibilităţilor oferite de limba română – şi în măsura în care sensul unui termen din original nu variază în funcţie de context –, traducerea a urmărit echivalarea constantă a unui termen grecesc printr-un termen românesc corespunzător.

Numele proprii au fost transcrise după forma originală (utilizând C/c pentru K/k şi F/f pentru Φ/φ), cu păstrarea adaptării româneşti pentru cele foarte cunoscute (Socrate, nu Socrates, Clistene, nu Cleisthenes). Termenii elini din note au fost redactaţi atât în grafie originală, cât şi în

transliterare, astfel încât informaţia să fie accesibilă şi necunoscătorilor de limbă elină.

Semnalăm că ediţia de faţă este o traducere nouă în limba română a *Politicii* lui Aristotel (precedenta, aparţinând lui El. Bezdechi, a fost publicată în 1924).

Pentru traducere, au fost folosite ediţiile Bekker şi Les Belles Lettres. Alte variante de text au fost, unde s-a considerat că este cazul, semnalate în note. Au fost consultate şi traducerile aparţinând lui Jean Aubonnet (ediţia Les Belles Lettres) şi lui Carnes Lord (Aristotle, *The Politics*, Chicago and London, 1984), parte dintre note datorându-se acestor ediţii. Notarea marginală respectă numerotarea ediţiei *Aristotelis opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri.

R. G.

CARTEA I

Capitolul I[1]

(1) De vreme ce observăm că oricare cetate[2] este un fel de comunitate[3] şi că orice comunitate[4] este constituită în vederea unui bine (căci toţi oamenii fac toate lucrurile în căutarea a ceea ce li se pare a fi un bine), este limpede că toate comunităţile urmăresc un bine; acest lucru îl face cu precădere aceea între toate suverană şi care le cuprinde pe toate celelalte, ea urmărind totodată binele suveran între toate. Aceasta este aşa-numita cetate sau comunitatea civică. 1252a

(2) Toţi câţi socotesc[5] că un om politic[6], o căpetenie regală, mai-marele unei gospodării şi cel cu autoritate de stăpân sunt unul şi acelaşi nu au dreptate; căci ei consideră că fiecare dintre aceştia se deosebeşte prin mult şi puţin, iar nu prin specie: de pildă, deasupra puţinor oameni ar fi un stăpân, deasupra mai multora, un gospodar, deasupra şi mai multora, un om politic sau o căpetenie regală, ca şi cum o gospodărie mare nu s-ar deosebi cu nimic[7] de o cetate mică. Cât despre omul politic şi căpetenia regală, când cineva deţine personal autoritatea, ar fi o căpetenie regală, iar când cineva, conform preceptelor unei astfel de ştiinţe[8], este pe rând conducător şi condus, ar fi un om politic. Dar acestea nu sunt adevărate. (3) Afirmaţia se va clarifica pentru cei care examinează după metoda urmată[9]. Căci, aşa cum în celelalte domenii este necesară divizarea unui compus până în elementele lui necompuse (acestea fiind componentele minime ale întregului), tot astfel, examinând elementele din care se alcătuieşte cetatea, vom avea o privire mai corectă asupra conducătorilor în discuţie, observând atât prin ce se deosebesc între ei,

cât şi dacă este posibilă desprinderea a ceva propriu unei arte[10] referitor la fiecare dintre cei despre care am vorbit.

Capitolul II

(1) Dacă, deci, s-ar privi situaţiile evoluând natural de la început[11], ca şi în celelalte domenii, şi în acestea s-ar putea ajunge astfel la reflecţia cea mai exactă. (2) Cu necesitate[12], aşadar, mai întâi trebuie uniţi în perechi cei care nu pot exista unii fără ceilalţi, precum partea femeiască şi partea bărbătească, în vederea reproducerii (iar aceasta nu din alegere deliberată[13], ci, ca şi la celelalte vieţuitoare şi plante, din tendinţa naturală de a lăsa în urmă un alt individ asemeni sieşi); apoi cel ce este conducător prin natură[14] şi cel ce este condus, în temeiul conservării. Căci cel ce este capabil de previziune, datorită inteligenţei, este conducător prin natură şi stăpânitor prin natură, pe când cel ce este capabil, datorită corpului, să îndeplinească lucrurile respective este condus şi, prin natură, sclav. De aceea, pentru stăpân şi sclav este avantajos unul şi acelaşi
52 b lucru. (3) Aşadar, partea femeiască şi cel ce este sclav se disting prin natură (căci natura nu creează nimic în felul făurarilor cuţitului delfic[15], adică din sărăcie, ei un lucru pentru un singur lucru. Astfel, fiecare dintre instrumente şi-ar putea îndeplini în chip desăvârşit menirea dacă slujeşte nu pentru mai multe lucrări, ci pentru una singură). (4) Dar la barbari partea femeiască şi cel ce este sclav au acelaşi rang. Pricina este că la barbari[16] nu există fiinţe conducătoare prin natură, ci la ei comuniunea se formează între o sclavă şi un sclav. De aceea, poeţii spun „cuvenit e ca elinii pe barbari să-i stăpânească“[17], socotind că totuna sunt prin natură ce e barbar şi ce e sclav.

(5) Aşadar, din aceste două comuniuni[18] ia naştere întâi gospodăria. Şi drept a vorbit Hesiod compunând versul „casă-nainte de toate, soţie, şi vită ce ară“[19]. Căci pentru cei săraci boul ţine loc de slujitor.

Aşadar, comunitatea constituită în mod natural pentru viaţa de fiecare zi este casa, ai cărei membri sunt numiţi convivi de către Charondas şi comeseni de către Epimenides Cretanul[20]. Iar prima comunitate formată din mai multe gospodării, constituită pentru nevoi care nu sunt zilnice, este satul. (6) Şi mai cu seamă, în mod natural, satul pare a fi o colonie[21] a gospodăriei, colonie ai cărei membri sunt numiţi, de către unii, fraţi de lapte, copii şi copii ai copiilor[22]. Cetăţile erau la început conduse de regi – neamurile[23] sunt încă şi astăzi – tocmai pentru că ele s-au închegat

din supuşi ai unor regi. Căci orice gospodărie este condusă în chip regal de către cel mai vârstnic, prin urmare sunt conduse astfel şi extinderile ei de felul coloniilor, datorită înrudirii. (7) Este ceea ce spune Homer: „porunci fiecare / Dând la copii şi neveste“[24]. Căci oamenii erau risipiţi; şi aşa locuiau în vechime. Din această pricină toţi susţin că şi zeii au regii lor: pentru că ei înşişi sunt, unii, chiar şi astăzi conduşi de regi, alţii erau în vechime; iar oamenii, după cum asemuiesc chipurile zeilor cu sine, fac astfel şi cu vieţile acestora[25].

(8) Comunitatea completă formată din mai multe sate este cetatea, atingând deja, ca să spunem aşa, pragul totalei suficienţe din sine[26], formată, aşadar, pentru trai[27], existând însă pentru bunăstare. De aceea, oricare cetate există prin natură[28], o dată ce aşa există şi primele comunităţi. Ea este finalitatea lor, iar natura este o finalitate: căci despre calitatea pe care fiecare lucru o are după încheierea formării lui afirmăm că este natura lucrului respectiv – de exemplu, a omului, a calului, a gospodăriei. (9) Mai mult, rostul şi finalitatea reprezintă binele suprem. Iar suficienţa de sine este şi finalitate, şi binele suprem. 1253 a

Din acestea este deci evident că o cetate face parte dintre cele conforme naturii şi că omul este prin natură o fiinţă a cetăţii[29], iar cel fără de cetate este, din natură şi nu din întâmplare, fie josnic, fie mai presus de om; ca şi cel ponegrit de Homer: „Fără de neam, făr' de lege şi fără de vatră“[30]. (10) Cel prin natură astfel este totodată împătimit de războaie, fiind cumva ca o piesă izolată, la jocul de figuri[31]. De ce omul este o fiinţă a cetăţii, mai mult decât orice albină şi decât orice animal de turmă, e limpede.

Natura nu creează nimic în zadar[32], afirmăm noi, iar dintre vieţuitoare numai omul are vorbire[33]. (11) Glasul este, desigur, semnul durerii şi al plăcerii, de aceea se întâlneşte şi la celelalte vieţuitoare, însă natura lor a mers doar până la nivelul de a avea percepţia şi semnalarea reciprocă a ceea ce e dureros şi plăcut. În schimb, vorbirea există pentru a exprima folositorul şi dăunătorul, prin urmare şi ceea ce e drept şi ceea ce e nedrept. (12) Într-adevăr, propriu oamenilor, în comparaţie cu celelalte vieţuitoare, este că numai omul are percepţia binelui, a răului, a dreptului, a nedreptului şi a celorlalte asemenea. Deţinerea comună a acestor lucruri creează gospodăria şi cetatea[34].

Ca urmare, prin natură cetatea este ceva anterior gospodăriei şi fiecăruia dintre noi, (13) căci în mod necesar întregul este anterior[35] părţii. Căci dacă se suprimă întregul[36] nu va mai fi nici picior, nici mână, decât cu numele, ca şi cum s-ar vorbi despre o mână de piatră; căci una ca aceasta va fi desfiinţată. Toate se definesc prin funcţia şi puterea lor: în

consecinţă, când nu mai sunt în felul respectiv, nu mai este de spus că sunt aceleaşi, ci doar că poartă acelaşi nume. (14) Aşadar, cetatea există prin natură, şi este totodată ceva anterior individului[37], lucru limpede. O dată ce fiecare, izolat fiind, nu este de sine stătător, va fi faţă de întreg în aceeaşi stare ca şi celelalte părţi; cel care, datorită suficienţei de sine, este incapabil ori fără nici o nevoie de trai comunitar, nu este nicidecum parte a cetăţii, aşa că este ori o fiară, ori un zeu.

(15) Prin natură, aşadar, există în toţi imboldul spre o astfel de comunitate, iar primul care a constituit-o a fost autor al unor bunuri măreţe[38]. Căci întocmai cum, ca element desăvârşit, omul este cea mai bună dintre fiinţe, tot astfel, ca element izolat de lege şi dreptate, el este şi cea mai josnică[39] dintre toate. (16) Nedreptatea cea mai greu de îndurat este aceea care poartă arme. Pe de altă parte, omul este înzestrat natural cu arme[40] în slujba înţelepciunii practice şi a virtuţii, dar de ele se poate foarte bine folosi şi pentru contrariile acestora. De aceea, fără virtute, el este făptura cea mai nelegiuită şi mai sălbatică şi cea mai josnică atât în desfrânări, cât şi în lăcomie. În schimb, spiritul de dreptate[41] este ceva propriu cetăţii[42]: dreptatea este rânduiala comunităţii civice, dreptatea fiind discernerea a ceea ce este drept.

Capitolul III

1253 b (1) De vreme ce e evident din ce componente este constituită cetatea, este necesar a vorbi mai întâi despre gospodărire (*oikonomia*)[43], fiindcă oricare cetate se compune din gospodării, iar părţile gospodăririi corespund celor din care se află constituită la rândul ei gospodăria. O gospodărie completă se alcătuieşte din sclavi şi oameni liberi[44]. Iar de vreme ce fiecare lucru se cuvine cercetat în primul rând în unităţile minime, iar primele şi minimele părţi ale gospodăriei sunt stăpânul şi sclavul, soţul şi soţia, tatăl şi copiii, s-ar cuveni făcută o examinare cu privire la cele trei relaţii – ce este fiecare şi în ce fel trebuie să fie. (2) Ele sunt legătura de stăpân, cea de soţ (căci a femeii faţă de bărbat este fără nume)[45] şi în al treilea rând cea privitoare la descendenţă; căci nici această legătură nu este numită cu o denumire proprie. (3) Fie aceste trei relaţii pe care le-am menţionat. Mai există o anumită parte care unora le pare a fi gospodărirea însăşi, iar altora, partea principală a acesteia (cum se prezintă situaţia, este de reflectat): mă refer la aşa-numita artă a înavuţirii (hrematistica).

Să vorbim întâi despre stăpân şi sclav, ca să vedem cele ce ţin de raporturile necesare şi ca să vedem dacă în domeniul cunoştinţelor privitoare la acestea am putea să ajungem la ceva mai bun decât cele admise acum[46]. (4) Astfel, unora stăpânirea le pare a fi o ştiinţă, iar gospodărirea, stăpânirea, conducerea politică şi cea regală le par a fi una şi aceeaşi, după cum am spus la început[47]. Altora a stăpâni sclavi le pare contra naturii – căci prin lege este unul sclav iar altul liber, ei nedeosebindu-se cu nimic prin natură; tocmai de aceea, aşa ceva nici nu este drept: căci este samavolnic[48].

Capitolul IV

(1) Deci, proprietatea în ansamblu este o parte a gospodăriei, iar arta dobândirii de bunuri este o parte a gospodăririi (căci fără cele necesare nu este posibil nici a trăi, nici a trăi bine); totodată, după cum pentru anumite meşteşuguri se consideră că este necesar să fie la dispoziţie instrumentele potrivite, dacă lucrul are a fi dus la bun sfârşit, la fel stau lucrurile şi în cele gospodăreşti; (2) în acelaşi timp, dintre instrumente, unele sunt neînsufleţite, iar altele însufleţite – de pildă, pentru cârmaci, cârma este un instrument neînsufleţit, dar ajutorul de cârmaci este un instrument însufleţit (căci pentru meşteşuguri, slujitorul se încadrează în specia instrumentelor); tot astfel şi proprietatea este un instrument pentru trai, proprietatea în ansamblu este mulţimea instrumentelor, sclavul este un fel de proprietate însufleţită şi orice slujitor este ca un instrument depăşind instrumentele. (3) Căci dacă fiecare dintre instrumente ar putea îndeplini, din poruncă sau din presimţire, funcţia proprie, dacă suveicile ar ţese singure şi plectrele ar cânta la cithară, aşa cum se spune că făceau lucrările lui Dedal[49] sau trepiedele lui Hefaistos, de care poetul spune că intrau „la divanul zeiesc de la sine“[50], atunci nu ar mai avea deloc nevoie nici meşterii de lucrători, şi nici stăpânii, de sclavi. (4) Aşadar, instrumentele menţionate sunt instrumente productive, dar proprietatea este un instrument de acţiune[51]. Într-adevăr, de pe urma suveicii rezultă ceva distinct de întrebuinţarea ei, în timp ce de pe urma veşmântului şi patului, numai întrebuinţarea. Mai mult, de vreme ce producţia şi acţiunea se deosebesc ca specie şi au, amândouă, nevoie de instrumente, cu necesitate şi instrumentele respective prezintă aceeaşi deosebire. (5) Viaţa este acţiune, nu producţie. De aceea şi sclavul este slujitor în cele privitoare la acţiune.

Se vorbeşte despre o proprietate întocmai ca despre o componentă; căci componenta nu numai că este componenta altui lucru, ci şi aparţine

în întregime altui lucru; la fel şi proprietatea. De aceea stăpânul este doar stăpân al sclavului şi nu îi aparţine lui, dar sclavul nu numai că este sclavul stăpânului, ci îi şi aparţine lui în întregime.

(6) Care este, aşadar, natura sclavului şi care îi este capacitatea e limpede din acestea. Cine prin natură nu îşi aparţine sieşi, ci altuia, deşi este om, acela este, prin natură, sclav; şi este omul altcuiva cel care, deşi este om, e o proprietate; iar proprietatea este un instrument de acţiune şi totodată un instrument separabil.

Capitolul V

(1) Dacă cineva este sau nu prin natură astfel şi dacă este sau nu mai bine şi drept pentru cineva să fie în sclavie, ori dacă, dimpotrivă, orice sclavie este contra naturii sunt lucruri de examinat în cele ce urmează. Nu este greu a reflecta la acestea prin raţiune şi a le înţelege temeinic din fapte. (2) Astfel, a conduce şi a fi condus fac parte nu numai dintre cele necesare, ci şi dintre cele utile. Şi, încă de la naştere, anumite elemente sunt diferenţiate, unele spre a fi conduse, altele spre a conduce. Există multe specii atât de elemente conducătoare, cât şi de elemente conduse, şi este întotdeauna mai bună conducerea asupra unor elemente conduse mai bune[52], de pildă cea asupra unui om în comparaţie cu cea asupra unui animal, (3) căci lucrarea îndeplinită de aceia mai buni este mai bună. Şi, oriunde un element conduce, iar un alt element este condus, există o anumită lucrare a acestora împreună. Căci elementul conducător şi cel condus se manifestă în absolut toate lucrurile care sunt constituite[53] din mai multe şi devin o entitate comună, indiferent dacă provin din unităţi continue sau disparate. (4) Acest lucru, în temeiul întregii naturi, le este inerent celor însufleţite; ba chiar în cazul celor lipsite de viaţă există o anumită conducere, ca de exemplu într-o armonie. Dar acestea ţin poate de o examinare mai îndepărtată[54]. Fiinţa vie, în primul rând, este constituită din suflet şi corp, elemente dintre care unul este conducător prin natură, iar celălalt condus. (5) Ceea ce este prin natură trebuie examinat mai degrabă la fiinţele aflate într-o stare conformă naturii, şi nu la cele degenerate; de aceea se şi cuvine studiat omul cu o perfectă condiţie şi la corp şi la suflet – în
254 b cazul căruia lucrul este limpede. Căci asupra celor decăzuţi sau care se află într-o stare decăzută s-ar părea că adesea corpul conduce sufletul din pricina stării degradate şi contra naturii.

(6) Este posibil deci, spunem noi, să se observe mai întâi într-o fiinţă atât conducerea de stăpân, cât şi cea de om politic, deoarece sufletul conduce corpul cu o conducere de stăpân, iar intelectul – pornirea, cu una de om politic şi de rege. În acestea este evident că faptul de a fi condus de către suflet, respectiv de către intelect şi de către componenta raţională, este conform naturii şi folositor corpului, respectiv componentei afective, pe când starea de egalitate sau raportul invers sunt dăunătoare tuturor. (7) Şi tot aşa, privitor la om şi celelalte vieţuitoare se întâmplă la fel: căci animalele domestice au o natură mai bună decât animalele sălbatice şi este mai bine pentru ele toate să fie conduse de către om, deoarece îşi găsesc astfel protecţia. Apoi, raportul de la partea bărbătească la partea femeiască este prin natură de la superior la inferior şi de la conducător la condus.

Aceeaşi situaţie este necesar să existe şi la toţi oamenii. (8) Astfel, toţi cei care se disting de rest cât sufletul faţă de corp şi cât omul faţă de animal (şi sunt de această condiţie toţi cei a căror activitate este utilizarea propriului corp, lucru care este în acelaşi timp cel mai bun rezultat ce poate proveni de la ei) sunt, prin natură, sclavi, iar pentru ei este mai bine să fie conduşi cu autoritatea corespunzătoare, o dată ce e la fel în cazurile menţionate. (9) Căci e sclav prin natură cel care poate aparţine altcuiva (de aceea şi este al altcuiva) şi care este părtaş la raţiune atât cât să o perceapă, fără să o aibă. Celelalte vieţuitoare nu au putinţa perceperii raţiunii, ci se supun unor stări[55]. De altfel, utilitatea lor se deosebeşte puţin, căci din ambele părţi, adică atât de la sclavi, cât şi de la animalele domestice, datorită corpului lor rezultă un profit legat de cele necesare. (10) Aşadar, natura tinde să creeze şi corpuri diferite pentru oamenii liberi şi sclavi[56], pe acestea din urmă puternice, spre întrebuinţarea în necesităţi de bază, iar pe primele – drepte, de neîntrebuinţat pentru astfel de munci, însă de întrebuinţat pentru viaţa politică (aceasta împărţită şi ea în treburi ale războiului şi ale păcii) dar se întâmplă adesea şi contrariul, adică unii au doar corpuri de oameni liberi, iar alţii, doar suflete. Cu adevărat, un lucru este evident: că dacă oamenii liberi s-ar naşte diferiţi numai în ceea ce priveşte corpul tot atât cât statuile zeilor, toţi ar recunoaşte că restul merită să fie în sclavia celor dintâi. (11) Iar dacă faptul este adevărat pentru corp, este cu mult mai drept să se facă această distincţie în privinţa sufletului; însă frumuseţea sufletului nu este la fel de uşor de văzut precum cea a corpului. Că, aşadar, prin natură unii sunt liberi, iar alţii sclavi – este evident: pentru aceştia din urmă este şi avantajos a fi în sclavie, şi este şi drept.

Capitolul VI

(1) Că susţinătorii contrariului au întrucâtva dreptate nu este greu de văzut. Căci condiţie de sclav şi sclav au două sensuri: într-adevăr, există şi un anumit tip de sclav şi de înrobit în temeiul legii[57], legea fiind aici un fel de înţelegere în virtutea căreia se afirmă că prăzile de război aparţin învingătorilor. (2) Cert este că acestei norme de drept, ca şi unui orator[58], mulţi dintre cei care se ocupă cu legile îi aduc acuzaţia de ilegalitate, pe motiv că este intolerabilă situaţia în care cel ce este constrâns va deveni sclav şi condus în raport cu cel ce poate să constrângă şi este mai presus ca putere. Şi dintre cei care cercetează în chip filosofic[59], unii susţin această opinie, alţii pe cealaltă. (3) Cauza acestei divergenţe, şi care totuşi face argumentele să se apropie, este că, într-un fel, virtutea susţinută de resurse are totodată, în mod special, capacitatea de a subjuga, iar partea dominantă are mereu preeminenţa într-un anume bun; astfel încât se crede că violenţa nu este fără virtute, iar disputa se limitează la chestiunea de drept[60]. (4) De aceea, unii cred că dreptul este buna învoire, alţii – că acest lucru ca atare, şi anume faptul de a conduce acela mai puternic, este drept. De altfel, dacă argumentările stau totuşi faţă în faţă, argumentele celelalte[61], conform cărora elementul superior ca virtute nu trebuie să conducă şi să stăpânească, nu au nimic edificator sau convingător.

(5) Alţii, aderând, socotesc ei, în mod absolut la un principiu de drept – căci legea e o stare de drept – admit ca dreaptă sclavia din război, însă totodată nu o susţin, căci este posibil ca pricina războaielor să nu fie dreaptă, iar despre acela care nu merită să fie în sclavie, cu nici un chip nu ar putea afirma cineva că este sclav. În caz contrar, se va ajunge ca aceia recunoscuţi drept foarte nobili să fie sclavi şi urmaşi ai unor sclavi dacă s-ar întâmpla să fie vânduţi după capturare. (6) Ca atare, ei nu vor să-i numească sclavi pe aceştia, ci pe barbari. Astfel, când folosesc această denumire, nu cercetează nimic altceva decât pe cel ce este sclav prin natură, despre care noi am vorbit de la început; căci se afirmă, cu necesitate, că unii sunt sclavi pretutindeni, iar alţii nicăieri. (7) La fel şi în cazul nobleţii: căci ei se consideră nobili nu numai la ei, ci pretutindeni, pe când pe barbari îi consideră nobili doar acasă la aceştia, sub cuvânt că există un element nobil şi liber în mod absolut, iar altul nu în mod absolut, după cum spune şi Elena lui Theodectes: „Vlăstar fiind din două rădăcini zeieşti, / Să mă numească roabă cine-ar cuteza?“[62]

(8) Când spun aceasta, ei nu fac deosebirea între ceea ce e sclav şi ceea ce e liber, între cei de neam ales şi cei de neam umil, prin nimic

altceva decât prin virtute şi viciu. Căci pretind că, după cum dintr-un om se naşte un om şi din animale se naşte un animal, tot astfel din cei buni se naşte unul bun. Dar natura adesea vrea să facă acest lucru, fără a putea totuşi. (9) Că, aşadar, disputa are o oarecare raţiune şi că nu există o delimitare între sclavi prin natură şi oameni liberi este limpede; este la fel de limpede că în cazul unora o astfel de distincţie există, fiind avantajos pentru o fiinţă, să fie în sclavie, iar pentru alta, să stăpânească, – lucrul fiind totodată drept – şi că trebuie ca o fiinţă să fie cel condus, iar alta să conducă, exercitând o conducere conformă cu menirea ei naturală de a conduce, prin urmare să şi stăpânească. (10) Pe de altă parte, situaţia în care conducerea este rea e dezavantajoasă pentru amândoi: căci unul şi acelaşi lucru este avantajos pentru parte şi pentru întreg, pentru corp şi pentru suflet, iar sclavul este o parte a stăpânului ca o parte însufleţită, dar separată, a corpului acestuia. De aceea există un avantaj[63], precum şi o concordie în raporturile reciproce dintre sclav şi stăpân atunci când ei şi-au meritat prin natură condiţia respectivă. Dar pentru cei ce nu sunt în felul acesta, ci sunt sub puterea legii şi siliţi, se întâmplă contrariul. 1255 b

Capitolul VII

(1) Lucru evident şi din acestea, conducerea stăpânului şi cea de om politic nu sunt totuna şi nu toate conducerile sunt identice între ele, cum susţin unii[64]: cea de-a doua este asupra oamenilor liberi prin natură, prima asupra sclavilor; cea gospodărească este o monarhie (căci orice casă este condusă monarhic), iar cea politică este o conducere asupra unor oameni liberi şi egali. (2) Aşadar, stăpânul nu este numit astfel în temeiul unei ştiinţe, ci prin faptul de a fi astfel; la fel şi sclavul, şi omul liber. Dar o ştiinţă ar fi, şi a stăpânirii, şi a sclaviei, una a sclaviei fiind aidoma aceleia predate de către cel din Siracuza: acolo unul, luând o simbrie, îi învăţa pe tinerii sclavi slujirile obişnuite. (3) Ar mai fi, pe deasupra, deprinderea altor lucruri de felul acesta, ca arta culinară şi celelalte genuri de slujire de felul acesta; căci există diferite munci, fie mai onorabile, fie mai necesare decât diferite altele, şi, cum spune proverbul, „sunt fel şi fel de sclavi şi feluriţi stăpâni“[65].

(4) Aşadar, toate ştiinţele de acest fel sunt ale sclaviei. Ştiinţa stăpânirii este aceea de a folosi sclavii; căci calitatea de stăpân nu constă în a dobândi sclavii, ci în a se folosi de sclavi. Această ştiinţă este una

care nu are nimic măreţ sau venerabil: ceea ce sclavul trebuie să ştie să facă, acela trebuie să ştie să poruncească. (5) De aceea, în cazul tuturor celor care au posibilitatea să nu se ostenească personal, această onoare o primeşte un supraveghetor, în timp ce ei se ocupă de politică sau de filosofie. Arta dobândirii de sclavi – cea legală adică – este diferită de acestea amândouă, fiind un fel de artă a războiului sau a vânătorii. Aşadar, despre sclav şi stăpân fie făcute precizări în maniera aceasta.

Capitolul VIII

1256 a (1) Să facem un studiu, în general, asupra oricărei proprietăţi şi asupra artei înavuţirii, în maniera urmată, o dată ce şi sclavul era o parte din ansamblul proprietăţii. Aşadar, mai întâi s-ar putea ivi întrebarea dacă arta înavuţirii[66] este aceeaşi cu arta gospodăririi, e o parte a ei sau îi este subordonată, şi, de îi e subordonată, dacă este ca arta de a face suveici pentru arta ţesătoriei sau ca arta turnătoriei pentru sculptură. Căci ele nu slujesc la fel, ci una furnizează instrumentele, iar cealaltă, materia. (2) Numesc materie substanţa din care este confecţionat un produs, ca lâneturile pentru ţesător şi bronzul pentru sculptor. Că, aşadar, arta gospodăririi nu este una şi aceeaşi cu arta înavuţirii, e limpede: căci de cea de a doua ţine furnizarea, iar de prima utilizarea. Care va fi arta ce va utiliza cele legate de gospodărie, în afara artei gospodăririi? Dar dacă arta înavuţirii este o parte a acesteia sau alta ca specie, aceasta suscită controverse. (3) Căci dacă ţine de cunoscătorul în arta înavuţirii să investigheze de unde vor proveni avuţiile şi ansamblul proprietăţii, şi dacă ansamblul proprietăţii cuprinde multe părţi, iar bogăţia – la fel, se ajunge să se pună mai întâi întrebarea: este arta agriculturii o parte a artei înavuţirii, sau altceva ca gen? La fel, în general, în cazul preocupării pentru hrană şi pentru proprietatea legată de ea. (4) Există, desigur, multe tipuri de hrană, în consecinţă şi multe feluri de viaţă, atât la animale, cât şi la oameni. Căci nu este cu putinţă a trăi fără hrană, aşa încât diferenţele de hrănire au făcut ca felurile de viaţă ale animalelor să difere. (5) Şi astfel, dintre animalele sălbatice, unele trăiesc în turme, altele, risipite, în ambele cazuri cum le este de folos pentru hrănire, deoarece, dintre ele, unele sunt carnivore, altele ierbivore, altele omnivore: aşa încât natura le-a delimitat felurile de viaţă tocmai în vederea înlesnirilor şi alegerii acestor lucruri. Iar de vreme ce în mod natural nu acelaşi lucru place fiecăruia, ci tot altele, altora, şi felurile de viaţă comportă deosebiri de la

caz la caz, chiar şi printre carnivore şi printre ierbivore. (6) La fel şi cu oamenii: felurile lor de viaţă diferă mult. Cei mai trândavi sunt nomazii, căci mâncarea pe seama animalelor domestice se obţine fără trudă, în timp ce ei o duc în tihnă. Însă, când turmele au nevoie să se strămute din pricina păşunilor, sunt şi ei nevoiţi să le însoţească, ca şi cum ar cultiva un ogor viu. (7) Alţii trăiesc din vânătoare, şi diferiţi oameni din diferite feluri de vânătoare: de pildă, unii din piraterie[67], alţii din pescuit, şi anume aceia care locuiesc în preajma lacurilor, mlaştinilor, râurilor sau unei mări potrivite pescuitului; alţii au ca sursă de trai păsările sau fiarele sălbatice. Dar genul de oameni cel mai numeros are ca sursă de trai pământul şi fructele cultivate.

(8) Cam atâtea sunt, aşadar, felurile de viaţă, cel puţin cele care au o activitate de producţie proprie şi care nu procură hrana prin schimb şi prin comerţ: cel nomad, agricol, pirateresc, pescăresc, vânătoresc. Mai sunt şi unii care, îmbinându-le pe unele dintre acestea, trăiesc prosper aducând completări felului de viaţă celui mai expus lipsurilor acolo unde se întâmplă ca el să fie deficitar în raport cu starea de a fi suficient sieşi, de pildă unii îmbină felul de viaţă nomad cu cel pirateresc, alţii -- pe cel agricol cu cel vânătoresc. Tot astfel şi cu ceilalţi: cum îi constrânge nevoia, aşa îşi duc traiul. (9) Resursele de acest fel apar, aşadar, ca date tuturor de către natura însăşi, precum din prima clipă a naşterii, tot în acest chip şi la maturitate. (10) Într-adevăr, la naştere, dintru început unele dintre vieţuitoare produc în acelaşi timp atâta hrană cât să fie suficientă până când făptura născută şi-o poate procura singură: este cazul celor ce se înmulţesc prin larve sau ouă. Acelea care nasc pui vii poartă în ele însele, un anumit timp, hrana pentru nou-născuţi, substanţa naturală numită lapte. (11) Încât, tot aşa, lucru limpede, şi în cazul vieţuitoarelor adulte este de socotit că plantele există pentru animale, şi, de asemenea celelalte vieţuitoare există în sprijinul oamenilor: cele domestice ca întrebuinţare şi ca hrană, cât despre cele sălbatice, dacă nu toate, oricum cele mai multe, pentru hrană şi alte foloase, ca de la ele să rezulte atât îmbrăcăminte, cât şi alte instrumente. (12) Dacă, deci, natura nu creează nimic fără finalitate sau în zadar, în mod necesar natura a creat toate acestea pentru oameni.

De aceea şi arta războiului va fi prin natură oarecum o artă a dobândirii de bunuri (căci arta vânătorii este o parte a ei) care trebuie folosită atât împotriva fiarelor sălbatice, cât şi împotriva acelor oameni care, deşi natural meniţi să fie conduşi, nu primesc – acest război fiind drept prin natură.

(13) Aşadar, una dintre speciile artei dobândirii de bunuri este, în mod natural, o parte a artei gospodăririi: această parte, care trebuie ori să

fie la dispoziţie, ori să fie furnizată de către arta gospodăririi, pentru a fi la dispoziţie, este agonisirea acelor avuţii necesare traiului şi utile pentru comunitatea cetăţii sau a gospodăriei. (14) Şi se pare că adevărata bogăţie tocmai din ele provine. Căci suficienţa de sine în proprietatea de acest fel, în vederea unei vieţi bune, nu este nelimitată, aşa cum susţine Solon compunând versul „la bogăţie nu stă poruncit nici un prag pentru oameni“[68]. (15) El stă, ca şi în cazul celorlalte arte; pentru că nici un instrument al nici unei arte nu este nelimitat, nici ca număr, nici ca mărime, iar bogăţia este mulţimea instrumentelor gospodăreşti şi civice. Prin urmare, e limpede că există în mod natural o artă a dobândirii de bunuri pentru gospodari şi oamenii politici, şi din ce cauză există.

Capitolul IX

(1) Mai există un gen al artei dobândirii de bunuri, care se numeşte cu deosebire, şi pe drept cuvânt se numeşte astfel, artă a înavuţirii, în 1257 a virtutea căreia pare să nu existe nici o limită a bogăţiei şi a proprietăţii; pe ea mulţi o consideră una şi aceeaşi cu cea discutată, din pricina vecinătăţii lor; dar ea nu este nici aceeaşi cu cea menţionată, nici departe de aceea: dintre ele, una există prin natură, iar cealaltă, nu prin natură, ci se naşte mai curând dintr-un fel de experienţă şi artă.

(2) În privinţa acesteia din urmă, să ne fixăm începutul de aici: întrebuinţarea fiecărui lucru aflat în proprietate este dublă, şi în ambele cazuri în sine, însă nu la fel în sine, ci una proprie, alta improprie obiectului, de exemplu, pentru încălţăminte, atât purtarea, cât şi întrebuinţarea în sensul schimbului. Căci ambele sunt întrebuinţări ale încălţămintei; (3) într-adevăr, şi cel care face schimb pentru bani sau hrană cu unul care are nevoie de încălţăminte utilizează încălţămintea ca încălţăminte, însă nu în folosinţa ei proprie; căci ea nu a apărut pentru schimb. Aceeaşi situaţie se întâlneşte şi în privinţa celorlalte lucruri aflate în proprietate. (4) Căci arta schimbului priveşte toate lucrurile, aflându-şi începutul mai întâi într-un fapt întemeiat pe natură, prin aceea că oamenii deţin ba mai multe, ba mai puţine decât le este convenabil. De unde este limpede şi că arta comerţului cu amănuntul nu ţine prin natură de arta înavuţirii: căci era necesar să se facă schimb atât cât le era convenabil.

(5) Este evident, aşadar, că în cea dintâi comunitate (adică gospodăria) nu există nici o funcţie a schimbului, ci aceasta există când comunitatea este deja mai extinsă[69]. Căci membrii gospodăriei aveau

toate bunurile în comun, iar cei separaţi[70] au avut din nou multe în comun, precum şi altele, cu care a fost necesar să se facă schimburile, după nevoi, aşa cum fac încă şi multe dintre neamurile barbare, prin troc. (6) Căci aceştia îşi transferă lucruri folositoare unele pentru altele şi nimic pe deasupra[71], dând şi primind, de pildă, vin pentru grâu şi tot aşa pentru fiecare dintre lucrurile de felul acesta. Desigur, o asemenea artă a schimbului nu este nici contra naturii, şi nicidecum o specie a artei înavuţirii, căci ea exista pentru realizarea completă a suficienţei de sine întemeiate pe natură. (7) Totuşi, în mod logic, din ea a derivat aceasta din urmă. Aceasta deoarece, când ajutorul constând în importarea produselor de care se ducea lipsă şi exportarea celor ce prisoseau a cuprins mai multe neamuri, din necesitate s-a născocit întrebuinţarea monedei. (8) Căci nu este uşor de transportat oricare dintre lucrurile necesare în mod natural. De aceea, în vederea schimburilor, oamenii au convenit să dea şi să primească un lucru care, fiind în sine dintre cele utile, era uşor de mânuit întrebuinţându-se pentru trai, ca de pildă fier, argint şi eventual altceva de felul acesta, mai întâi delimitat pur şi simplu după mărime şi greutate, în cele din urmă ei întipărind şi o pecete ca să-i scutească de măsurătoare. Pecetea era pusă ca semn al cantităţii. (9) Deci, o dată moneda introdusă deja, ca urmare a schimbului necesar, a apărut cealaltă specie a artei înavuţirii, comerţul cu amănuntul[72], la început funcţionând probabil simplu[73], apoi deja mai meşteşugit datorită experienţei, cercetând de unde şi cum, schimbând, se va obţine cel mai mare câştig. (10) De aceea arta înavuţirii pare a fi cu precădere privitoare la monedă, iar funcţia ei pare a fi putinţa de a investiga de unde se va face rost de o mulţime de avuţii băneşti, căci se spune că este producătoare de bogăţie şi avuţii băneşti[74]. Într-adevăr, bogăţia se identifică adesea cu mulţimea monezii, pentru faptul că pe ea o au în atenţie arta înavuţirii şi arta comerţului. (11) Alteori, dimpotrivă, moneda pare un fleac, pe de-a-ntregul o convenţie, nicidecum dată prin natură, deoarece, când utilizatorii ei o înlocuiesc, ea nu mai valorează nimic şi nici nu este utilă pentru nimic dintre cele necesare; iar cel care este bogat în monedă adesea va duce lipsă de hrana necesară. Este de-a dreptul absurd să constituie bogăţie un astfel de lucru pe care cineva, având-l din belşug, moare de foame, precum se şi povesteşte despre acel Midas[75], când toate cele cu care era servit se preschimbau în aur, din pricina nesăbuinţei rugii lui. (12) De aceea se caută a se defini altfel bogăţia şi arta înavuţirii – pe bună dreptate căutându-se; căci alta este arta înavuţirii şi alta bogăţia în temeiul naturii, aceasta din urmă fiind gospodărească, iar prima ţinând de comerţul cu

avuţii: iar arta înavuţirii pare a fi privitoare la monedă, căci moneda este principiul şi limita schimbului. (13) Chiar nelimitată această bogăţie, cea provenită din acest fel de artă a înavuţirii! Căci, după cum arta medicinei este fără de limită în privinţa vindecării şi fiecare dintre arte este fără de limită în privinţa finalităţii ei (căci mai înainte de orice se doreşte să se realizeze chiar lucrul respectiv), dar nu este fără de limită în privinţa lucrurilor care duc la finalitate (căci finalitatea este o limită în cazul tuturor artelor), tot astfel şi pentru acest fel de artă a înavuţirii nu există o limită a finalităţii, iar finalitatea ei este bogăţia de felul acesta şi posesia de avuţii. (14) Arta gospodăririi, nu arta înavuţirii, are o limită; căci nu o astfel de bogăţie ţine de funcţia artei gospodăririi. De aceea, într-o privinţă, apare necesar să existe o limită pentru orice bogăţie, însă în fapte vedem că se întâmplă contrariul: toţi cei implicaţi în afaceri îşi sporesc fără limită avutul în bani. (15) Cauza este apropierea dintre cele două arte: întrebuinţările lor se întrepătrund, fiind ale aceluiaşi lucru şi pentru una, şi pentru cealaltă artă a înavuţirii. Căci ansamblul proprietăţii este inclus în aceeaşi întrebuinţare, dar nu cu acelaşi temei, ci pentru arta înavuţirii – sporirea, iar pentru arta gospodăririi – altă finalitate: aşa încât unora li se pare că sporirea este funcţia artei gospodăririi, şi ei stăruie în a socoti că trebuie fie să-şi păstreze, fie să-şi sporească nelimitat averea în bani. (16) Cauza acestei stări de spirit este râvna pentru trai, însă nu pentru traiul bun. Acea dorinţă fiind fără limită, se doresc şi mijloace nelimitate de a o împlini. Dar chiar aceia care năzuiesc la traiul bun caută ceea ce duce la bucuriile corporale, încât, cum şi acest lucru constă în mod evident în proprietate, întreaga lor activitate se desfăşoară în jurul înavuţirii, şi de aici a apărut cealaltă specie a artei înavuţirii.

(17) Bucuria constând în exces, ei caută arta producătoare a excesului aducător de bucurie. În caz că nu-l pot obţine prin arta înavuţirii, încearcă aceasta prin altă sursă, folosindu-se de fiecare dintre posibilităţile ei[76] într-un mod neconform naturii: căci menirea curajului nu este să producă avuţii băneşti, ci îndrăzneală; la fel pentru menirea artei militare şi a artei medicale, care au a produce victoria, respectiv sănătatea. (18) Însă aceia le fac pe ele toate forme ale artei înavuţirii, ca şi cum acest lucru ar reprezenta finalitatea şi spre această finalitate ar trebui să se îndrepte absolut toate lucrurile. Aşadar, s-a discutat despre acea artă a înavuţirii nenecesară, ce este şi din ce cauză avem nevoie de ea, ca şi despre cea necesară, arătându-se că este diferită de cealaltă, ţine în mod natural de arta gospodăririi (partea care se ocupă de hrană[77]), şi nu este nelimitată precum cea dintâi, ci are o limită.

Capitolul X

(1) Se clarifică şi dificultatea întâlnită chiar de la început, anume dacă arta înavuţirii ţine de mai-marele unei gospodării şi de omul politic, sau nu – şi atunci, dimpotrivă, resursele trebuie să le fie la dispoziţie; căci după cum nici pe oameni arta politică nu-i creează, ci se serveşte de ei preluându-i de la natură, tot astfel natura trebuie să ofere ca sursă de hrană pământul sau marea sau altceva. După aceea, îi revine gospodarului să organizeze acestea cum trebuie. (2) Căci de arta ţesătoriei nu ţine producerea lânei[78], ci utilizarea ei, ca şi cunoaşterea soiurilor de lână, care anume este bun şi rentabil sau prost şi nerentabil. Altminteri s-ar putea ivi întrebarea de ce arta înavuţirii este o componentă a gospodăririi, iar arta medicinei nu este o componentă a acesteia (şi totuşi membrii gospodăriei au nevoie de sănătate în aceeaşi măsură ca şi de viaţă ori de altceva dintre cele necesare). (3) Însă, de vreme ce sunt situaţii când ţine de gospodar şi de conducător a veghea şi asupra sănătăţii, şi sunt situaţii când nu ţine de ei, ci de medic, tot astfel în privinţa avuţiilor sunt situaţii când ele ţin de gospodar şi sunt situaţii când nu ţin de el, ci de o disciplină subordonată. În principal, după cum s-a spus mai înainte, resursele trebuie să fie la dispoziţie prin natură; este funcţia naturii să ofere hrană făpturii născute: căci, pentru oricare, hrana o constituie restul materiei din care se naşte. (4) De aceea, după părerea tuturor, este conformă naturii arta înavuţirii care are ca resurse roadele şi animalele. Ea fiind cu două ramuri, după cum am spus[79], una, arta comerţului, alta, arta gospodăririi, şi aceasta necesară şi lăudată, iar cealaltă o artă a schimbului dispreţuită pe bună dreptate (căci nu există în mod natural, ci prin faptul că iau unii de la alţii), absolut pe drept cuvânt este detestată camăta – pentru că proprietatea provine de pe urma banului însuşi, şi nu de pe urma ţelului cu care a fost introdus. (5) Căci el a apărut în vederea schimbului, dar dobânda îl face să se înmulţească. De aici şi-a luat şi numele[80]; căci vlăstarele sunt asemănătoare celor care le dau viaţă, iar dobânda apare ca un ban venind din ban. Aşa încât, dintre modurile de înavuţire, acesta este în cel mai înalt grad contra naturii.

Capitolul XI

(1) După ce am precizat îndeajuns cele ce ţin de cunoaştere, trebuie să explicăm cele ce ţin de întrebuinţare. Toate cele de felul acesta au studiul independent, dar experienţa – supusă necesităţii. Părţile utile ale artei înavuţirii sunt: a fi priceput în creşterea animalelor, care anume sunt cele mai productive şi unde şi în ce condiţii, de pildă ce presupune dobândirea de cai sau de vite sau de oi, la fel şi pentru restul animalelor (2) (căci se cere a şti din experienţă care sunt cele mai productive dintre ele, atât unele în comparaţie cu altele, cât şi care soiuri în care locuri; căci de la un ţinut la altul le merge bine unora sau altora); apoi – privind agricultura, şi, din aceasta, tot astfel, atât cea pentru ţarini, cât şi cea pentru arbori, privind apicultura, precum şi cu privire la celelalte vietăţi, de apă sau zburătoare, de pe urma cărora se poate obţine un beneficiu. (3) Aşadar, acestea sunt componentele şi elementele prime ale artei înavuţirii în sensul ei cel mai propriu, iar în privinţa artei schimbului, componenta cea mai importantă este comerţul pe mare (şi el cu trei subdiviziuni, încărcarea navei, transportul şi vânzarea; acestea se deosebesc unele de altele prin aceea că unele sunt mai sigure, altele aduc un mai mare belşug), a doua este camăta, a treia este munca închiriată (4) (dintre care o ramură priveşte meseriile de rând, iar alta este a nemeseriaşilor, utili doar prin corpul lor). O a treia specie a artei înavuţirii este la mijloc între aceasta şi cea dintâi (căci are o parte şi din cea conformă naturii, şi din arta schimbului), cuprinzând toate cele din pământ şi unele dintre cele provenite din pământ, nedătătoare de rod, folositoare însă, ca tăierea pădurilor şi orice minerit. (5) Acesta din urmă deja cuprinde numeroase genuri, deoarece există numeroase specii de resurse extrase din pământ.

Despre fiecare dintre acestea s-a vorbit în general chiar acum. Detalierea pe părţi este utilă muncilor respective, dar ar fi împovărător a insista. (6) Cele mai tehnice dintre munci sunt acolo unde există un minim de întâmplare, cele mai de jos sunt acelea în care corpul se deformează cel mai mult, cele mai servile, acolo unde întrebuinţările corpului sunt cele mai numeroase, iar cele mai lipsite de nobleţe, acolo unde este cel mai puţin nevoie de virtute.

(7) Deoarece cu privire la aceste lucruri există scrieri, de autori
59 a precum Chares din Paros şi Apollodor din Lemnos[81], despre agricultură, atât pentru ţarini, cât şi pentru arbori, ca şi tratatele altora despre alte lucruri, cine este interesat – să studieze aceste lucruri din ele. Trebuie totodată culese povestirile disparate despre mijloacele prin care au izbutit

unii să facă avere. (8) Toate acestea sunt de ajutor celor ce preţuiesc arta înavuţirii; de pildă, povestirea despre Thales din Milet[82]: este vorba de o stratagemă de înavuţire, dar se pune pe seama lui în virtutea înţelepciunii sale, fiind de fapt o generalitate. (9) Pentru că îl ponegreau din pricina sărăciei, sub cuvânt că iubirea de înţelepciune (*philosophia*) i-ar fi nefolositoare, el, prevăzând, se spune, din citirea în stele, că avea să fie o recoltă îmbelşugată de măsline, încă din vreme de iarnă, înzestrat cu puţini bani, i-a dat ca arvune pentru toate teascurile de măsline din Milet şi Chios, luându-le cu chirie, la preţ mic, în lipsa vreunui alt concurent. Când a venit sorocul, cum mulţi cereau deodată şi fără întârziere, a dat cu chirie teascurile la rândul lui, cu ce preţ voia el şi, strângând multe avuţii, a dovedit că filosofilor le este uşor să se îmbogăţească, dacă ar vrea, însă nu la aceasta râvnesc ei. (10) Aşadar Thales, zice-se, a dat în felul acesta o dovadă a înţelepciunii sale. Un astfel de mijloc de înavuţire este, de fapt, general, după cum am spus, cu condiţia să-ţi poţi asigura un monopol. De aceea, şi dintre cetăţi, unele găsesc aceeaşi cale când duc lipsă de avuţii băneşti: instituie monopolul unor mărfuri. (11) În Sicilia, cu banii pe care şi-i pusese deoparte, cineva a cumpărat tot fierul din fierării, iar după aceea, când au venit negustorii din locurile de negoţ, vindea numai el, fără să ceară un suprapreţ exagerat; a câştigat totuşi o sută de talanţi faţă de cincizeci cheltuiţi. (12) Auzind aceasta, Dionysios[83] i-a poruncit să-şi ia cu el avuţiile şi totodată să nu mai rămână Siracuza, sub cuvânt că îşi găsise căi păgubitoare afacerilor lui Dionysios însuşi. Totuşi, clarviziunea lui Thales este aceeaşi cu aceasta. Amândoi au urzit crearea propriului monopol. (13) Le este util să aibă ştiinţă de acestea şi oamenilor politici, căci multe cetăţi au nevoie de înavuţire şi de căi de felul acesta, ca şi o gospodărie, mai mult însă; tocmai de aceea unii se şi implică în politică ocupându-se, dintre cele politice, doar de acestea.

Capitolul XII

(1) Erau, aşadar, trei părţi ale artei gospodăririi, una proprie stăpânului, despre care s-a vorbit mai înainte[84], una paternă şi a treia, proprie soţului. Într-adevăr, conducerea soţiei şi a copiilor trebuie exercitată ca asupra unor oameni deopotrivă de liberi, însă modul de conducere nu este acelaşi, ci asupra soţiei – politic, iar asupra copiilor – regal. Partea bărbătească are faţă de partea femeiască ascendentul unei 1259 b

mai mari vocaţii a comenzii, în afara vreunei stări contra naturii, iar cel ce este mai vârstnic şi matur are acest ascendent asupra celui ce este mai tânăr şi imatur. (2) Aşadar, în cele mai multe conduceri civice alternează cel ce este conducător şi cel ce este condus (căci se tinde, ca natură, către starea de egalitate şi către nediferenţierea prin nimic); totuşi, când o parte conduce, iar cealaltă este condusă, se caută diferenţierea prin ţinută, titluri şi onoruri, după cum a spus şi Amasis[85] în vorba despre lighean. Iar partea bărbătească se află întotdeauna faţă de partea femeiască în acest raport. (3) In schimb, conducerea asupra copiilor este regală; căci părintele este conducător şi în temeiul afecţiunii, şi în temeiul vârstei înaintate, fapt ce este chiar marca unei conduceri regale. De aceea, bine a grăit Homer despre Zeus, spunând „părintele zeilor şi-al omenirii“[86], ca rege al absolut tuturor acestora; căci regele trebuie să se distingă prin natură, dar să fie acelaşi prin origine. Acesta este şi cazul celui ce este mai vârstnic faţă de cel ce este mai tânăr şi al părintelui faţă de copil.

Capitolul XIII

(1) Evident, prin urmare, că gospodărirea acordă atenţie oamenilor mai mult decât proprietăţii de bunuri neînsufleţite, calităţii lor – mai mult decât calităţii proprietăţii (ceea ce numim bogăţie), iar calităţii oamenilor liberi – mai mult decât calităţii sclavilor. (2) Mai întâi, desigur, în privinţa sclavilor s-ar putea ivi întrebarea dacă există vreo altă virtute[87] a sclavului în afara însuşirilor de instrument şi de slujitor, mai onorabilă decât acestea, cum ar fi cumpătarea, curajul, dreptatea şi alte dispoziţii morale de acest fel, sau nu există nici una în afară de muncile fizice. (3) Aceasta prezintă o dificultate din ambele puncte de vedere: în caz că există vreo altă virtute, prin ce se vor deosebi ei de oamenii liberi? În caz că nu există, deşi ei sunt oameni şi participă la raţiune – situaţia ar fi absurdă. Or, aproape acelaşi lucru este obiect de cercetare şi în privinţa femeii[88] şi a copilului: dacă există sau nu virtuţi şi ale acestora şi dacă femeia ar trebui sau nu să fie cumpătată şi curajoasă şi dreaptă, iar copilul poate sau nu să fie şi neastâmpărat, şi cuminte. (4) Şi în general, de bună seamă, este de examinat un lucru privitor la cel condus prin natură şi la cel conducător, şi anume dacă virtutea lor este aceeaşi sau deosebită. Căci dacă trebuie să participe amândoi la desăvârşire (*kalokagathia*[89]), de ce ar mai fi nevoie ca unul că conducă, iar celălalt

să fie condus, o dată pentru totdeauna? (N-ar fi cu putinţă să se deosebească nici prin mai mult şi mai puţin, căci a fi condus şi a conduce diferă ca specie, dar mai multul şi mai puţinul nu diferă deloc ca specie). (5) Iar dacă unul trebuie să ia parte la desăvârşire, iar celălalt nu – ar fi de mirare. Căci în cazul în care conducătorul nu va fi cumpătat şi drept, cum va conduce bine? Iar în cazul în care cel condus nu va fi astfel, cum va fi condus bine? Căci dacă este nestrunit şi leneş, nu îşi va îndeplini nici una dintre îndatoriri. Evident, prin urmare, cu necesitate amândoi au parte de virtute, dar există diferenţe în cadrul acesteia, ca şi în cadrul virtuţii celor prin natură conduşi. 40 1260 a

(6) Acest lucru[90] ne-a fost călăuză dintru început în legătură cu sufletul. Căci în suflet există prin natură un element conducător şi altul condus, ale căror virtuţi afirmăm că sunt diferite, adică una a celui deţinător de raţiune şi alta a celui iraţional. Este prin urmare limpede că aceeaşi situaţie se întâlneşte şi în celelalte cazuri; aşa încât prin natură majoritatea sunt elemente conducătoare şi elemente conduse. (7) Căci în alt mod conduce cel ce este liber pe cel ce este sclav, partea bărbătească, pe cea femeiască şi adultul, pe copil. Componentele sufletului sunt prezente în toţi[91], dar sunt prezente diferit. Astfel, sclavul nu are nicidecum capacitatea de a delibera, partea femeiască o are, însă lipsită de autoritate[92], iar copilul o are, însă incompletă. (8) Este de admis, prin urmare, că lucrurile stau în mod necesar la fel şi pentru virtuţile etice[93], şi anume toţi trebuie să ia parte la ele, numai că nu în acelaşi mod, ci, în cazul fiecăruia, corespunzător funcţiei sale. De aceea, conducătorul trebuie să aibă virtutea etică deplină – căci lucrarea, în general, ţine de un meşter[94], iar raţiunea este un meşter – dar ceilalţi trebuie să o aibă fiecare atât cât îi revine. (9) Aşa încât este evident că la toţi cei numiţi există virtute etică, şi că nu aceeaşi cumpătare este proprie femeii şi bărbatului, şi nici curajul şi dreptatea, cum credea Socrate[95], ci curajul celui de al doilea este unul de conducător, curajul celei dintâi este unul de slujitor şi la fel stau lucrurile şi pentru celelalte virtuţi. (10) Faptul este limpede şi pentru cei ce examinează mai degrabă pe părţi; fiindcă se înşală cei care, în termeni generali, spun că virtutea este dispoziţia bună a sufletului, comportarea corectă[96] sau ceva de acest fel. Fac mult mai bine cei care enumeră virtuţile, cum e Gorgias[97], decât cei ce dau astfel de definiţii. (11) De aceea, spusa poetului despre femeie trebuie considerată valabilă pentru ele toate: „Femeii-i este o podoabă a tăcea“[98]; însă pentru bărbat nu mai e aşa. De vreme ce copilul este neîmplinit, limpede că nici virtutea acestuia nu este a lui cu raportare la el însuşi, ci cu raportare la finalitatea lui[99] şi la îndrumătorul lui. (12) La fel se întâmplă şi cu virtutea sclavului faţă de stăpân. Am stabilit că sclavul este util pentru cele necesare,

aşa că, lucru limpede, are nevoie şi de virtute puţină, atâta virtute cât el să nu ajungă să nu-şi ducă îndatoririle până la capăt din nestrunire sau din laşitate.

S-ar ivi o întrebare: dacă ceea ce s-a spus acum este adevărat, oare va trebui ca şi meşteşugarii să aibă virtute? Căci adesea, din nestrunire, ei nu-şi îndeplinesc îndatoririle. (13) Nu cumva situaţia este în cea mai mare parte diferită? Căci, în timp ce sclavul este părtaş la traiul zilnic al stăpânului, celălalt se află mai departe şi îi revine atâta virtute cât
1260 b corespunde gradului său de condiţie servilă, pentru că meşteşugarul de rând are un fel de servitute de departe[100], pe când sclavul face parte dintre cei prin natură astfel, dar nici un pantofar şi nici vreunul dintre ceilalţi meşteşugari nu este de această condiţie. (14) Este, prin urmare, evident că stăpânul trebuie să se constituie, pentru sclav, drept cauză a unei astfel de virtuţi, însă nu pentru că deţine acea ştiinţă a stăpânirii care instruieşte în privinţa muncilor[101]; de aceea, nu au dreptate cei care le neagă sclavilor raţiunea[102] şi susţin că aceştia trebuie trataţi doar poruncindu-li-se: căci sclavii trebuie povăţuiţi mai mult decât copiii[103]. (15) Dar despre acestea fie făcute precizări în maniera aceasta; despre bărbat şi femeie, copii şi tată, despre virtutea privitoare la fiecare dintre aceştia şi despre raporturile dintre ei (ce este bine şi ce nu este bine şi cum trebuie urmărit ceea ce este bine şi evitat ceea ce este rău) – este necesar de tratat în discuţiile cu privire la regimurile politice. Căci întrucât orice gospodărie este o parte a cetăţii şi aceste elemente sunt o parte a gospodăriei, iar virtutea părţii trebuie văzută în raport cu cea a întregului, este necesar a educa şi copiii, şi femeile având-se în vedere regimul, dacă într-adevăr faptul ca şi copiii să fie virtuoşi, şi femeile să fie virtuoase contează întrucâtva pentru ca o cetate să fie virtuoasă. (16) Şi în mod necesar contează, căci femeile sunt o parte reprezentând jumătate din oamenii liberi, iar din copii se formează participanţii la viaţa cetăţii[104]. Astfel încât, după ce s-au făcut precizări despre acestea, iar despre restul se cuvine discutat cu alte ocazii, discuţiile de faţă lăsându-le la o parte, ca încheiate, să vorbim stabilind de acum alt punct de plecare şi să examinăm mai întâi opiniile care au fost exprimate despre regimul cel mai bun.

CARTEA A II-A

Capitolul I

(1) Întrucât ne propunem să reflectăm asupra comunităţii civice, 1260 b 27
care este cea mai reuşită dintre toate pentru cei capabili să trăiască, pe
cât posibil, după propria voie, trebuie să examinăm şi celelalte regimuri
politice: atât pe cele de care se folosesc unele dintre cetăţile cu renume
de bună orânduire, cât şi, eventual, pe altele care se găsesc menţionate
de către unii şi sunt considerate satisfăcătoare; examinăm astfel pentru a
se vedea partea corectă şi utilă şi, de asemenea, pentru ca strădania de a
căuta altceva în afară de aceste regimuri să nu pară[1] că este în maniera
acelora care vor să raţioneze sofistic, ci să se observe că am adoptat
această metodă tocmai din pricina stării nesatisfăcătoare a regimurilor
existente acum. (2) Trebuie stabilit întâi un principiu ce reprezintă în
mod natural chiar principiul acestei examinări: este, într-adevăr, o
necesitate faptul ca toţi cetăţenii fie să aibă toate lucrurile în comun, fie
nici un lucru în comun, fie pe unele da şi pe altele nu. A nu avea nimic în
comun este evident imposibil, întrucât regimul politic[2] este un fel de
comunitate, şi în primul rând este o necesitate a avea în comun teritoriul.
Un teritoriu unic este semnul unei cetăţi unice, iar cetăţenii sunt deţinătorii 1261 a
în comun ai unei cetăţi unice. (3) Dar, dintre lucrurile care se pot deţine
în comun, oare este preferabil ca o cetate care îşi proiectează o bună
gospodărire să le aibă în comun pe toate, sau este preferabil ca pe unele
să le aibă în comun şi pe altele nu? Căci este posibil ca respectivii cetăţeni
să deţină în comun între ei şi copiii, şi femeile, şi proprietăţile, ca în
„Republica“[3] lui Platon: acolo Socrate afirmă că şi copiii, şi femeile, şi
proprietăţile trebuie să fie comune; referitor la aceasta, oare este mai
bine să se menţină starea de acum, sau să fie după legea descrisă în
„Republica”?

Capitolul II

(1) Faptul ca femeile să fie comune pentru toţi prezintă numeroase dificultăţi, mai ales că motivul pentru care Socrate afirmă că aşa trebuie instituit prin lege nu reiese cu evidenţă din argumentele sale. Pe deasupra, relativ la finalitatea pe care el afirmă că trebuie să o aibă cetatea, ceea ce este formulat în prezent este imposibil, iar modul cum trebuie înţeles[4] nu este deloc definit. (2) Mă refer la unitatea cât mai strânsă a întregii cetăţi, văzută ca binele suprem al acesteia, căci acesta este fundamentul teoretic pe care îl ia Socrate. Totuşi, este evident că progresând astfel şi exagerând unitatea, ea nici nu va mai fi o cetate, fiindcă prin natura sa cetatea este o mulţime. Devenită prea unitară, ea va ajunge din cetate, gospodărie şi din gospodărie, persoană. Căci am putea afirma că, desigur, gospodăria este mai unitară decât cetatea, iar individul – decât gospodăria. Aşa încât acest lucru nu ar trebui făcut, chiar dacă s-ar putea înfăptui: va ruina cetatea. (3) Cetatea este compusă din oameni nu doar aflaţi în număr considerabil, ci şi specific diferiţi[5], căci o cetate nu se formează din asemănători[6]. Altceva e alianţa militară şi altceva cetatea: prima este avantajoasă cantitativ, chiar dacă este uniformă ca specie (căci alianţa este natural menită întrajutorării), ca şi cum o greutate va atârna mai mult[7]. Se va deosebi în chip asemănător şi o cetate de un neam (*ethnos*), în cazul când populaţia nu ar fi despărţită în sate, ci precum sunt arcadienii[8]. Elementele din care trebuie să rezulte unitatea diferă prin specie. (4) Tocmai de aceea egalitatea reciprocă salvează cetăţile, după cum s-a spus mai înainte în prelegerile de etică[9]. De altminteri, cu necesitate aşa stau lucrurile între cei liberi şi egali, nefiind posibil ca toţi să guverneze deodată, ci anual sau după altă ordine sau durată. (5) Şi chiar se ajunge în felul acesta ca toţi să conducă, întocmai cum s-ar schimba între ei pantofarii şi dulgherii, sau meşterii de încălţăminte şi dulgherii nu ar mai fi mereu aceiaşi. (6) Dar, de vreme ce este mai bine ca astfel să se prezinte şi situaţia comunităţii civice, e limpede că este mai bine ca mereu aceiaşi să conducă[10], dacă este cu putinţă; în cazurile când nu este cu putinţă datorită faptului că toţi sunt egali în privinţa naturii lor, şi pentru că este totodată drept ca toţi să ia parte la acest lucru (indiferent dacă a conduce este un bine sau un rău), imitarea acestei situaţii o realizează faptul că egalii îşi cedează pe rând puterea şi sunt ca şi asemănători la ieşirea din funcţie. (7) Astfel, unii conduc şi ceilalţi sunt conduşi, cu schimbul, ca şi cum ar deveni alţii. În acelaşi fel, dintre conducători, persoane diferite conduc exercitând conduceri diferite. Prin

urmare este evident din acestea că, pe de o parte, cetatea nu este natural menită să fie una în sensul în care o spun câţiva[11], iar pe de altă parte, ceea ce s-a spus că este binele suprem în cetăţi nimiceşte cetăţile. Totuşi, binele fiecărui lucru salvează de fapt lucrul respectiv. (8) Este şi din alt punct de vedere evident că a căuta o unificare exagerată a cetăţii nu este mai avantajos, căci o gospodărie este de sine stătătoare mai mult decât un individ, o cetate – mai mult decât o gospodărie, iar ea este deja gata să fie o cetate atunci când comunitatea mulţimii ajunge de sine stătătoare. Deci, dacă este preferabilă o mai mare suficienţă de sine, este preferabilă şi o mai mică unitate, uneia mai mari.

Capitolul III

(1) Dar chiar dacă binele suprem ar fi tocmai unitatea cât mai strânsă a comunităţii, este vădit că nici ea nu se manifestă prin vorbe, în cazul în care toţi împreună ar spune „al meu" şi „nu al meu"[12] – fiindcă, după părerea lui Socrate, acesta ar fi semnul unităţii complete a cetăţii. (2) Căci cuvântul „toţi" are dublu înţeles. Dacă este luat în sens de „fiecare", s-ar realiza poate mai bine ceea ce vrea să facă Socrate: anume, fiecare va numi fiul său pe unul şi acelaşi şi soţia sa pe una şi aceeaşi, la fel – averea şi orice s-ar nimeri. Or, cei care deţin în comun femeile şi copiii nu vor vorbi despre ei în felul acesta, ci în sens de „cu toţii", nu de „fiecare în parte". (3) La fel şi pentru avere – în sens de „cu toţii", nu de „fiecare în parte". Că, prin urmare, referirea la „toţi" presupune un fals raţionament – este un lucru evident. Căci termeni ca „toţi, ambele părţi, numere pare, numere impare", din pricina dublului lor înţeles, chiar şi în raţionamente duc la concluzii controversate. De aceea, faptul ca toţi să spună acelaşi lucru este, într-un sens, frumos, dar nu şi posibil, iar în celălalt sens nu duce în nici un fel la coeziune[13].

(4) Pe deasupra, exprimarea prezintă şi alt defect: se acordă foarte puţină grijă faţă de ceea ce este comun unei puzderii de oameni. Se dă atenţie mai cu seamă bunurilor proprii, iar celor comune – mai puţin sau atât cât interesează pe fiecare; căci, pe lângă alte pricini, ele mai sunt neglijate sub cuvânt că are grijă altul – întocmai cum în treburile gospodăreşti o sumedenie de servitori slujesc uneori mai rău decât un număr mai mic. (5) Fiecare dintre cetăţeni ajunge să aibă o mie de fii, şi aceştia nu ca ai fiecăruia, ci oricine s-ar nimeri este în egală măsură fiul oricui s-ar nimeri, aşa încât toţi îi vor neglija deopotrivă[14].

Mai mult, fiecare îl numeşte „al meu" pe unul dintre cetăţeni, care se dezvoltă bine sau rău, ca pe unul oarecare dintr-o mulţime oarecare spunând, de pildă, „al meu" sau „al cutăruia" şi numind astfel pe unul câte unul dintre cei o mie sau din câţi se compune cetatea, dar şi de aceasta îndoindu-se; căci nu se ştie cui s-a întâmplat să i se nască un copil şi dacă, născut fiind, a supravieţuit. (6) Atunci, oare ar fi mai bine ca oricare din două mii sau zece mii să spună „al meu" în felul acesta, adică adresându-se aceleiaşi persoane, sau mai degrabă aşa cum se spune „al meu" acum în cetăţi? (7) Căci unul îl numeşte fiul său pe acelaşi pe care altul îl numeşte fratele său, altul – vărul său ori după o altă înrudire, fie de sânge, fie prin alianţă sau căsătorie, a lui în primul rând, sau a apropiaţilor săi; pe lângă aceştia, un altul astfel denumit este membrul aceleiaşi fratrii sau al aceluiaşi trib. Mai bine văr în sensul propriu decât fiu în felul acesta.

(8) De fapt, nici nu ar putea fi evitat faptul ca unii să nu bănuiască cine le sunt fraţii, copiii, taţii şi mamele. Căci după asemănările care există între copii şi părinţi se deduc în mod necesar dovezi reciproce. (9) Tocmai ceea ce unii dintre autorii de călătorii în jurul lumii[15] spun că se şi întâmplă: la anumiţi locuitori din Libia de sus[16] femeile sunt comune, însă copiii care se nasc sunt repartizaţi după asemănări. Există apoi anumite femei, precum şi femele dintre celelalte vieţuitoare, iepe şi vaci de exemplu, care au cu deosebire însuşirea naturală de a da naştere unor pui asemănători masculilor, ca iapa din Farsalos numită Fidela[17].

Capitolul IV

(1) Mai mult, celor ce preconizează această comunitate nu le va fi uşor să ocolească tot felul de neajunsuri ca vătămări, omoruri din imprudenţă, altele cu premeditare, bătăi şi injurii, toate – sacrilegii când se săvârşesc împotriva taţilor şi mamelor şi împotriva celor nu depărtaţi prin rudenie, spre deosebire de cele săvârşite împotriva străinilor. Pe de altă parte, ele se produc, cu necesitate, mai frecvent între necunoscuţi decât între cunoscuţi, în cazul comiterii între cunoscuţi admiţându-se expieri după datină, în celălalt caz – nicidecum. (2) Este de asemenea nelalocul lui ca după ce ai stabilit comunitatea fiilor să le interzici îndrăgostiţilor doar coabitarea, în schimb iubirea şi celelalte familiarităţi, care între tată şi fiu sau între fraţi constituie suprema necuviinţă, să nu le împiedici, pentru că este numai iubire[18]. (3) Nelalocul lui şi a interzice

concubinajul dintr-o singură cauză – anume pentrur că e sursa unui exces de plăcere –, totodată socotind fără nici o importanţă faptul că e vorba de tată sau fiu sau de fraţi între ei. 40

(4) Se pare că deţinerea în comun a femeilor şi a copiilor este utilă mai mult agricultorilor decât paznicilor[19]. Căci dacă sunt comuni femeile 1262 b
şi copiii, concordia va scădea, iar cei conduşi trebuie să fie tocmai în starea aceasta pentru a se supune şi a nu se răzvrăti. (5) În general, de pe urma unei asemenea legi se produce în mod necesar contrariul faţă de ceea ce se cuvine să fie produs de nişte legi corect stabilite şi faţă de 5
motivul pentru care Socrate consideră că trebuie rânduită astfel situaţia copiilor şi a femeilor. (6) Or, noi socotim concordia (*philia*[20]) drept cel mai important dintre bunuri pentru cetăţi (căci în felul acesta conflictele ar fi cât mai puţine), şi Socrate laudă cu deosebire unitatea cetăţii, ea 10
fiind, se crede, şi o afirmă el însuşi, lucrarea concordiei, după cum ştim că în discursurile[21] despre dragoste Aristofan spune că îndrăgostiţii, ca urmare a pasiunii lor, doresc să-şi contopească existenţa şi să devină amândoi, din două fiinţe, una singură. (7) Or, în cazul acesta, cu necesitate, ajung să dispară amândoi sau unul dintre ei. În cetate însă, concordia 15
ajunge în mod necesar diluată printr-un asemenea trai comunitar şi un tată nu-l numeşte aproape deloc „al meu" pe fiul său şi nici fiul pe tată[22]. (8) Căci întocmai cum puţin vin dulce înglobat în multă apă dă un amestec fad, tot astfel slăbeşte şi simţământul de reciprocă înrudire trezit de aceste nume, deoarece într-un regim de felul acesta este foarte puţin 20
necesar ca oamenii să se îngrijească unii de alţii în felul în care au grijă tatăl de fii, fiul de tată sau fraţii unul de altul.

(9) Căci două sunt, mai presus de toate, lucrurile care îi fac pe oameni să ţină unii la alţii şi să se iubească: ce este propriu şi ce este drag. Dintre ele, nici unul nu poate exista pentru cei astfel guvernaţi.

Cât despre transferarea[23] nou-născuţilor, unii de la agricultori şi 25
meşteşugari la paznici, ceilalţi de la aceştia la cei dintâi, apare o mare confuzie privind modul cum se va realiza. Este necesar ca aceia care dau şi transferă copiii să şi ştie cui şi pe cine dau. (10) Pe deasupra, în aceste condiţii, se petrec în mod necesar mai des cele menţionate mai demult: 30
vătămări, incesturi, crime. Căci aceia încredinţaţi altor cetăţeni nu se mai adresează paznicilor ca unor fraţi, copii, taţi sau mame; constatarea este valabilă şi pentru cei duşi la paznici, faţă de restul cetăţenilor. Astfel încât ei nu se vor mai feri, din motive de rudenie, să săvârşească vreo astfel de faptă. Aşadar, despre deţinerea în comun a copiilor şi a femeilor 35
fie făcute precizări în maniera aceasta.

Capitolul V

(1) Legat de acestea este de examinat, privind proprietatea, în ce fel trebuie reglementată ea la nişte oameni ce urmează să fie guvernaţi în regimul cel mai bun, şi anume dacă proprietatea trebuie să fie sau nu comună. (2) Aceasta s-ar putea examina şi independent de dispoziţiile legislative stabilite cu privire la copii şi femei[24]. Mă refer la situaţia ansamblului proprietăţii: chiar dacă femeile şi copiii ar fi separaţi, cum stau lucrurile acum peste tot, e mai bine să fie comune atât proprietăţile, cât şi folosirea lor, de pildă terenurile, individuale, iar roadele, aduse spre a se consuma în comun (ceea ce fac unele neamuri[25]), sau, dimpotrivă, pământul să fie comun şi să fie lucrat în comun, iar roadele să se împartă pentru nevoile particulare (se spune că unii dintre barbari îşi organizează comunitatea şi în felul acesta), ori e mai bine să fie comune atât loturile de pământ, cât şi roadele? (3) Cu lucrătorii pământului alţii decât proprietarii, situaţia ar fi alta şi mai simplă, dar dacă se munceşte personal, cele privind proprietatea ar aduce mai multe greutăţi. Într-adevăr, ei neajungând egali în profituri şi eforturi, ci inegali, apar în mod necesar acuzaţii din partea celor care primesc mai puţin, dar trudesc mai mult împotriva celor care profită sau primesc mult, dar trudesc puţin.

(4) În general, convieţuirea şi comunitatea aduc greutăţi în toate cele omeneşti, şi mai cu seamă în astfel de cazuri. O arată grupurile de călători: mai toţi se ceartă din lucruri de fiecare zi şi se sfădesc între ei din mărunţişuri. Şi noi îi mustrăm, dintre slujitori, mai ales pe aceia de care ne folosim cel mai des pentru serviciile obişnuite. (5) Aşadar, acestea şi altele asemenea sunt neajunsurile pe care le prezintă proprietatea comună. Starea de lucruri de acum, îmbunătăţită prin moravuri şi printr-un sistem de legi drepte, ar prezenta un avantaj deloc de neglijat; căci se va ajunge la un bine rezultat din ambele lucruri: prin „rezultat din ambele lucruri" înţeleg rezultatul faptului ca proprietăţile să fie comune şi rezultatul faptului ca ele să fie particulare. Căci ele trebuie să fie într-un fel comune, dar în ansamblu particulare. (6) Separarea grijilor nu va genera acuzaţii reciproce; dimpotrivă, ea va aduce un mare progres, fiecare dedicându-se interesului propriu. Datorită virtuţii, în privinţa folosirii va fi ca în proverbul „bunurile prietenilor sunt comune"[26]. Chiar acum în unele cetăţi[27] există schiţat acest procedeu, ceea ce arată că el nu este cu neputinţă, şi mai ales în acelea bine gospodărite unele elemente există, altele s-ar putea înfiinţa. (7) Astfel, fiecare, având proprietatea sa particulară, dă unele bunuri în folosinţa prietenilor, iar pe altele le foloseşte

1263 a

în comun, aşa cum şi în Lacedemona unii îşi folosesc reciproc sclavii ca pe ai lor, s-ar spune, de asemenea caii şi câinii, la fel pentru proviziile de drum, luate la nevoie de pe ogoarele din cuprinsul teritoriului[28]. (8) Evident, prin urmare, că este mai bine ca proprietăţile să fie particulare, dar să fie făcute comune prin folosire. Este îndatorirea proprie legiuitorului ca oamenii să devină astfel.

De negrăit ce satisfacţie aduce a considera ceva drept propriu. Această iubire de sine a fiecăruia nu este nicidecum în zadar, ci acest lucru este natural. (9) Egoismul însă este ponegrit pe drept; fiindcă el nu este simpla iubire de sine, ci mai mult decât se cuvine a iubi, aşa cum se întâmplă cu iubitorul de avuţii, de vreme ce toţi iubesc, pentru a spune astfel, oricare din lucrurile de acest fel[29]. Dar, desigur, şi a-i îndatora şi a-i ajuta pe prieteni, oaspeţi sau amici este un lucru foarte plăcut care se realizează dacă proprietatea este particulară. (10) Acestea, de bună seamă, nu li se întâmplă celor care fac cetatea prea unitară, şi pe lângă aceasta se suprimă în chip vădit funcţiile unui cuplu de virtuţi: cumpătarea faţă de femei (căci înfrânarea din cumpătare faţă de femeia care aparţine altuia este un lucru bun) şi generozitatea privind proprietăţile. În felul acesta, nimeni nu se va arăta generos şi nici nu va face vreo faptă generoasă, deoarece funcţia generozităţii constă în folosirea proprietăţilor.

(11) O astfel de legislaţie ar părea atrăgătoare şi umană. Cine aude despre ea o primeşte cu bucurie, la gândul că va exista o uimitoare concordie a fiecăruia cu fiecare, mai ales când se acuză relele existente acum în diferitele regimuri – mă refer la procese reciproce în chestiunea contractelor, condamnări pentru mărturie falsă, linguşirea bogătaşilor – ca pornite din faptul că averea nu este comună; (12) dintre acestea nici unul nu se naşte din lipsa de comunitate, ci din ticăloşie, de vreme ce şi pe coproprietari, şi pe deţinătorii de bunuri comune îi vedem în litigiu cu mult mai frecvent decât pe cei ce deţin separat averile[30]. Dar mai observăm şi că sunt puţini cei în litigiu asupra bunurilor comune, în comparaţie cu cât de mulţi sunt cei care îşi disputa proprietăţile particulare.

(13) Este de asemenea drept să vorbim nu numai despre dezavantajele, ci şi despre avantajele de care se vor lipsi cei adunaţi în comunitate: viaţa în aceste condiţii se arată a fi cu totul şi cu totul imposibilă.

Pentru Socrate, trebuie considerat drept cauza erorii faptul că fundamentul teoretic nu este corect. (14) Într-un anumit fel trebuie să fie una şi gospodăria, şi cetatea, însă nu oricum. Există un moment când, progresând astfel, ea nu va mai fi cetate şi există un moment când, apropiindu-se de a nu mai fi cetate, va mai fi totuşi, dar o cetate inferioară,

ca şi cum cineva ar face dintr-o multitudine de sunete un sunet uniform sau din ritm, o simplă unitate metrică. (15) Dimpotrivă, fiind o mulţime, cum s-a spus mai înainte, cetatea trebuie făcută una şi comună prin educaţie. E nepotrivit ca acela care are de gând să introducă educaţia şi care consideră că datorită ei va fi virtuoasă cetatea să socotească a îndrepta cetatea prin mijloace de acest fel şi nu prin obişnuinţe, filosofie şi legi, după cum în Lacedemona şi Creta legiuitorul a pus în comun cele ce ce ţin de proprietate prin mese comune[31]. (16) De asemenea, nu trebuie să ignorăm un fapt, şi anume că trebuie luat seama la un îndelungat trecut şi la un lung şir de ani în care, dacă situaţia ar fi fost bună, nu ar fi fost trecută cu vederea; căci aproape toate s-au descoperit[32], însă unele idei nu s-au legat între ele, iar altele nu se folosesc, deşi se cunosc. (17) Ar deveni cât se poate de clar dacă organizarea unui astfel de regim s-ar vedea în fapte; nu va fi cu putinţă să se alcătuiască cetatea fără a împărţi bunurile şi fără a le distribui, pe de o parte pentru mese comune, pe de altă parte pe fratrii şi triburi. Aşa încât nu va rezulta altă prevedere legislativă decât aceea ca paznicii să nu lucreze pământul, ceea ce lacedemonienii se străduiesc şi acum să facă[33].

(18) De altminteri, care va fi organizarea întregului regim pentru membrii comunităţii – nici Socrate nu a spus, şi nici nu este uşor de spus. Totuşi, aproape întreg ansamblul cetăţii îl formează, cert, ansamblul celorlalţi cetăţeni, în privinţa cărora nimic nu se află precizat: oare şi agricultorii trebuie să aibă proprietăţile comune, sau fiecare să aibă şi proprietăţi particulare? Iar femeile şi copiii – proprii sau comuni? (19) Dacă în acelaşi mod toate sunt comune tuturor, cu ce se vor deosebi aceştia de acei paznici? Sau ce câştig vor avea primii supunându-se conducerii acestora din urmă? Sau cu ce argument se vor supune ei acestei conduceri, decât poate dacă recurg la ceva de tip sofistic[34], în felul cretanilor? Aceia, îngăduindu-le sclavilor aceleaşi lucruri de care beneficiau ei înşişi, le-au interzis doar exerciţiile gimnice şi deţinerea de arme. (20) Dacă însă şi la aceia va fi o situaţie asemănătoare cu celelalte cetăţi, care va fi caracterul comunităţii? Căci într-o singură cetate se află în mod necesar două[35], iar acestea – potrivnice una alteia, căci el din paznici face un fel de garnizoană[36], iar din agricultori, din meşteşugari şi din restul, cetăţeni. (21) Acuzaţii şi procese şi toate cele despre care el afirmă[37] că sunt neajunsuri existente în cetăţi vor exista toate şi printre ei. Totuşi, Socrate spune că agricultorii vor avea nevoie nu de multe reglementări, ca urmare a educaţiei lor, iar acestea – privitoare de pildă la întreţinerea şi paza oraşului (*astynomia*), inspectarea pieţelor (*agoranomia*) şi altele asemenea, deşi el recomandă educaţia numai pentru paznici. (22) În plus, îi face pe agricultori stăpânii proprietăţilor cu condiţia să plătească un tribut[38]. Dar poate că astfel ei sunt îndărătnici şi

plini de aroganţă mult mai mult decât sunt la unii pătura hiloţilor, a peneştilor[39] şi cea a sclavilor. (23) Însă, dacă acestea sunt necesare în aceeaşi măsură sau nu, practic nimic nu se află precizat; la fel şi cu cele legate de acestea: care vor fi regimul şi legile, şi care va fi educaţia agricultorilor. Nici nu e uşor de găsit, şi nici de mică importanţă, ce fel de oameni să fie aceştia pentru a se menţine comunitatea paznicilor. (24) Însă dacă, pe de altă parte, va institui ca femeile să fie comune, iar proprietăţile, particulare, cine se va îndeletnici cu gospodărirea, aşa cum bărbaţii acestor femei se îndeletnicesc cu munca ogoarelor? Dar dacă ar fi comune proprietăţile şi femeile agricultorilor? Este, de asemenea, nepotrivit să se facă o comparaţie cu animalele[40], din care să reiasă că femeile trebuie să îndeplinească aceleaşi munci ca şi bărbaţii, de vreme ce animalele nu au nici o ştiinţă de gospodărire.

(25) Şi modul cum Socrate instituie conducătorii duce la o situaţie instabilă; căci el desemnează mereu aceiaşi conducători. Dar aceasta devine factor de răzvrătire chiar din partea celor care nu au de ridicat nici o pretenţie, cu atât mai mult din partea unor oameni iuţi la mânie şi războinici. (26) Că lui Socrate îi este necesar să menţină aceiaşi conducători e evident: căci aurul de la zeu nu este înglobat când în unele suflete, când în altele, ci mereu în aceleaşi; el afirmă că încă de la naştere[41] zeul a înglobat într-unii aur, în alţii argint, iar în viitorii meşteşugari şi agricultori – aramă şi fier. (27) Totodată, Socrate, lipsindu-i de fericire pe paznici, afirmă că legiuitorul trebuie să facă fericită întreaga cetate. Dar e cu neputinţă să fie fericită toată, dacă majoritatea părţilor sau toate părţile sau unele nu au parte de fericire[42]. Căci fericirea nu este de acelaşi tip cu divizibilitatea cu doi: aceasta poate să fie conţinută în întreg fără a fi conţinută în nici una dintre cele două părţi; cât despre fericire – aşa ceva este cu neputinţă. (28) Totuşi, dacă paznicii nu sunt fericiţi, cine alţii? De bună seamă nici meşteşugarii, nici mulţimea de meseriaşi. Aşadar, regimul despre care a vorbit Socrate prezintă aceste dificultăţi şi altele nu mai mici decât acestea.

Capitolul VI

(1) Situaţia este destul de asemănătoare pentru „Legile", scrise mai târziu. De aceea şi în cazul regimului de aici este mai bine a se examina pe scurt. Într-adevăr, în „Republica", Socrate a făcut precizări despre foarte puţine lucruri, despre cum trebuie să funcţioneze comunitatea

femeilor şi a copiilor, despre proprietate şi organizarea regimului; (2) el împarte mulţimea locuitorilor în două părţi, una însemnând agricultorii, cealaltă însemnând partea războinică, iar din membrii acesteia din urmă desprinzându-se o a treia parte, corpul deliberant şi suveran al cetăţii[43]. (3) Socrate nu a precizat nimic cu privire la agricultori şi meşteşugari, dacă nu participă la nici o funcţie sau participă la vreuna, dacă trebuie sau nu să posede şi ei arme şi să ia parte la război. În schimb, socoteşte că femeile trebuie să ia parte la război şi să primească aceeaşi educaţie ca paznicii[44]. In rest, şi-a umplut discursul de digresiuni în afara subiectului[45] şi de recomandări privind felul educaţiei paznicilor.

(4) Cea mai mare parte a „Legilor" o alcătuiesc legi propriu-zise. A vorbit puţine despre regim şi, deşi doreşte să îl facă mai apt de a fi accesibil cetăţilor, îl aduce puţin câte puţin înapoi la regimul iniţial. (5) Căci în afară de comunitatea femeilor şi cea de proprietate, ambelor regimuri le acordă în rest aceleaşi trăsături: educaţie identică, trai eliberat de munci de primă necesitate, iar pentru mesele comune – reglementări identice. Există doar câteva diferenţe: el afirmă că în acest al doilea regim trebuie să existe mese comune şi ale femeilor şi că primul ar trebui alcătuit dintr-o mie de posesori de arme, iar acesta din cinci mii[46]. (6) Toate discursurile lui Socrate[47] sunt fără îndoială neobişnuite, au subtilitate, noutate, profunzime, dar e poate greu să exceleze în toate, de vreme ce e cazul să nu se piardă din vedere nici faptul că mulţimea acum pomenită va avea nevoie, pentru atâţia oameni, de ţinutul Babilonului[48] sau de un altul nesfârşit ca întindere, din care au a se hrăni cinci mii de inactivi şi, pe lângă ei, încă o obşte de multe ori mai numeroasă de femei şi de slujitori. (7) Trebuie, desigur, să se aleagă fundamente teoretice după voie, totuşi în nici un caz – un lucru imposibil. Se spune că în stabilirea legilor legiuitorul trebuie să aibă în vedere două lucruri: teritoriul şi oamenii. Este bine de adăugat şi atenţia acordată zonelor vecine, mai întâi dacă într-adevăr cetatea trebuie să ducă o viaţă politică, iar nu una de izolare. Căci este necesar ca o cetate să se folosească pentru război nu numai de acele arme care sunt eficiente în propria ţară, ci şi de cele eficiente împotriva unor teritorii din afară. (8) Chiar dacă o astfel de viaţă nu este acceptată nici ca viaţă particulară, nici ca viaţă comună a cetăţii, totuşi locuitorii nu trebuie să fie cu nimic mai puţin de temut pentru duşmani, nu numai când aceştia invadează ţara, ci şi atunci când se retrag.

Trebuie văzut, de asemenea, dacă nu cumva e mai bine a se determina altfel întinderea proprietăţii, cu o mai mare claritate. El afirmă că ea trebuie să fie atât cât este nevoie pentru a trăi cumpătat, ca şi cum s-ar spune „a trăi bine": (9) acest lucru este prea general şi de altfel se poate

trăi cumpătat[49], însă nenorocit. O mai bună definiţie ar fi fost „cumpătat şi în bunăstare" (căci, în afara uneia dintre aceste două situaţii, cea de a doua va fi însoţită de o viaţă în decadenţă, iar prima, de un trai mizer), de vreme ce acestea sunt singurele dispoziţii morale[50] care se pot adopta în folosirea averii, fiind, de pildă, imposibilă întrebuinţarea averii cu blândeţe sau curaj, dar posibilă întrebuinţarea ei cumpătat şi în bunăstare, aşa încât şi dispoziţiile morale în privinţa averii este necesar să fie acestea.

(10) Este de asemenea nepotrivit ca, egalizându-se proprietăţile, să nu se preconizeze nimic cu privire la numărul cetăţenilor, ci procrearea să fie lăsată fără limită[51], ca şi cum ea ar fi îndeajuns compensată, ajungându-se cam la aceeaşi populaţie, datorită cazurilor fără copii, oricâte naşteri ar fi[52], pe motiv că aceasta pare să se întâmple chiar acum în cetăţi. (11) Dar, într-o astfel de situaţie, în cetăţi este nevoie, în acest sens, de o atenţie mai mare decât acum. Căci acum nimeni nu trăieşte în lipsuri, datorită faptului că averile sunt împărţite între o populaţie oricât de mare, dar atunci, indivizibile fiind, copiii supranumerari cu necesitate nu vor mai avea nimic, fie ei mai puţini la număr sau mai mulţi. (12) S-ar putea presupune că trebuie pusă o limită procreării mai degrabă decât averii, astfel încât naşterile să nu depăşească un anumit număr; această cifră trebuie stabilită ţinând cont şi de întâmplări ca eventuala moarte a unora dintre nou-născuţi şi lipsa de copii, în alte cazuri. (13) A lăsa lucrurile în voia lor, ca în majoritatea cetăţilor, devine în mod necesar un factor de sărăcie pentru cetăţeni, iar sărăcia produce revoltă şi fărădelege. Feidon din Corint[53], unul dintre cei mai vechi legiuitori, a socotit că trebuie ca terenurile gospodăreşti şi numărul cetăţenilor să rămână egale, chiar dacă la origine toţi aveau loturi inegale ca întindere. În aceste „Legi" se întâlneşte contrariul. (14) Legat de acestea, cum socotim noi că ar fi mai bine este de spus mai târziu[54].

Mai lipsesc din aceste „Legi" precizările referitoare la cum se vor deosebi conducătorii de conduşi. Căci el[55] afirmă că întocmai cum urzeala este făcută dintr-o lână diferită faţă de bătătură, tot astfel trebuie să se raporteze şi conducătorii la conduşi[56]. (15) Şi, o dată ce el îngăduie ca întreaga avere să sporească până la înmulţirea de cinci ori, de ce nu ar fi aşa şi pentru pământ, până la o anumită limită? Trebuie examinată şi separarea locurilor de gospodărie, dacă nu cumva ea este în dezavantajul gospodăririi. El a distribuit fiecăruia două locuri de gospodărie, repartizându-le separat[57], însă este greu a gospodări două cămine.

(16) Întreaga orânduire nu tinde să fie nici democraţie, nici oligarhie, ci o formă intermediară care se numeşte republică (*politíe*) deoarece este alcătuită din cei care poartă arme grele[58]. Iar dacă el o preconizează pe aceasta

drept regimul cel mai accesibil dintre toate regimurile, poate că a avut dreptate, dar, dacă o preconizează drept cea mai bună după primul regim[59], nu a avut dreptate: oricine ar lăuda fără şovăire mai curând regimul laconienilor sau eventual pe un altul mai aristocratic. (17) Desigur, unii spun că regimul cel mai bun trebuie să fie rezultat prin combinaţie din absolut toate regimurile, motiv pentru care îl şi laudă pe cel al lacedemonienilor. Căci unii afirmă că el este alcătuit din oligarhie şi monarhie şi democraţie, spunând că instituţia regală este monarhia, funcţia geronţilor – oligarhia, guvernarea democratică fiind legată de funcţia eforilor, deoarece eforii provin din popor. Alţii afirmă că eforatul este o tiranie, guvernarea democratică fiind legată de mesele comune şi de restul vieţii de fiecare zi. (18) În aceste „Legi”[60] se spune că regimul cel mai bun ar trebui compus din democraţie şi tiranie[61], forme despre care s-ar putea socoti ori că nu sunt nicidecum regimuri, ori că sunt cele mai rele dintre toate. Au deci mai multă dreptate cei care combină mai multe regimuri; căci este superior regimul compus din mai multe elemente. Şi apoi, cel din „Legile” nu manifestă nimic monarhic, ci trăsături oligarhice şi democratice, tinzând să încline mai mult către oligarhie. (19) Este limpede din desemnarea conducătorilor: faptul că ei sunt traşi la sorţi din candidaţi deja aleşi este un lucru comun ambelor forme de regim, dar obligaţia acelora mai înstăriţi de a lua parte la adunări, de a alege conducători[62] sau de a face altceva dintre cele civice, în timp ce restul cetăţenilor sunt scutiţi de acestea, este un element oligarhic, ca şi încercarea ca majoritatea conducătorilor să provină dintre cei înstăriţi, precum şi ocuparea funcţiilor celor mai înalte de către cei cu nivelurile censitare cele mai înalte[63]. (20) Şi alegerea sfatului o face oligarhică. Toţi sunt obligaţi să aleagă, însă mai întâi candidaţi din primul nivel censitar, apoi iar tot atâţia din cel al doilea, şi apoi din cei din al treilea nivel, numai că a alege nu ar fi obligatoriu pentru toţi cetăţenii când e vorba de candidaţi din al treilea sau al patrulea nivel; iar pentru candidaţii din al patrulea nivel obligaţia de a alege revine doar cetăţenilor aparţinând primului şi celui de al doilea. (21) Apoi, dintre aceşti candidaţi aleşi, el afirmă că trebuie desemnat un număr egal din fiecare nivel censitar. Cei din nivelurile censitare cele mai înalte şi care sunt mai buni[64] vor fi, desigur, mai mulţi, pentru că unii dintre cei din popor nu votează, neexistând obligaţia.

(22) Că, aşadar, un astfel de regim nu trebuie să se constituie din democraţie şi monarhie este evident din acestea şi din cele ce se vor arăta mai târziu, când examinarea va avea sub incidenţă un astfel de regim[65]. Şi în alegerea conducătorilor, a alege dintre candidaţi aleşi prezintă un pericol: căci dacă unii vor să se coalizeze, fie ei şi în număr mediu, întotdeauna alegerile se vor face după voinţa lor. Prin urmare, aşa stau lucrurile cu privire la regimul din „Legile”.

Capitolul VII

(1) Mai sunt şi alte regimuri, unele propuse de simpli particulari, altele de oameni care se ocupă cu filosofia sau de oameni politici; toate sunt mai aproape decât acestea amândouă de regimurile deja constituite şi conform cu care se guvernează acum. Căci nimeni altcineva nu a preconizat inovaţii cu privire la deţinerea în comun a copiilor şi a femeilor, nici nu privire la mesele comune ale femeilor, ci se porneşte mai mult de la cele necesare. (2) Căci unii cred că buna organizare în privinţa averilor este lucrul cel mai important, pentru că în jurul acestor lucruri, afirmă ei, se fac toate răzvrătirile. De aceea Faleas din Calcedon a introdus cel dintâi aceasta: el afirmă că proprietăţile cetăţenilor trebuie să fie egale. (3) Socotea că nu e greu de făcut aceasta în colonii o dată cu întemeierea lor, pe când dacă sunt deja întemeiate este mai anevoios, şi totuşi nivelarea s-ar putea înfăptui foarte repede dacă bogaţii i-ar înzestra pe săraci, fără a primi, iar săracii nu ar da, ci ar primi. (4) Platon, scriind „Legile", socotea că acumularea trebuie permisă până la un punct[66], dar nici unui cetăţean să nu i se îngăduie să posede mai mult decât de cinci ori proprietatea minimă, după cum s-a spus şi mai înainte[67]. (5) Cei care legiferează astfel nu trebuie să piardă din vedere nici lucrul care le scapă acum, anume că dacă fixează cantitatea averii se impune să fixeze şi mulţimea copiilor, căci dacă numărul de copii întrece mărimea averii, cu necesitate legea este practic anulată, şi, în afara anulării ei, există şi neajunsul că mulţi dintre bogaţi devin săraci; e într-adevăr greu ca astfel de oameni să nu ajungă răzvrătiţi. (6) Că, aşadar, nivelarea averii are o oarecare influenţă asupra comunităţii civice – au recunoscut deschis şi unii dintre cei vechi; este ceea ce, de pildă, a legiferat şi Solon, existând şi în alte părţi o lege care împiedică proprietatea nelimitată asupra pământului. Tot astfel, legile mai împiedică şi vinderea averii, după cum la locrieni este o lege împotriva vânzării, cu excepţia dovezii intervenirii unei incontestabile ruinări. (7) Se prevede şi conservarea loturilor iniţiale, măsură care, anulată în Leucas, a generat la ei un regim prea popular, căci accesul la funcţii nu mai avea loc condiţionat de censuri delimitate. Se poate însă ca egalitatea de avere să existe, dar averea să fie prea multă, atrăgând decadenţa, sau prea puţină, aducând un trai în lipsuri. Deci este limpede că nu este suficient ca legiuitorul să egalizeze averile, ci trebuie ţintit către medie. (8) Nici dacă s-ar fixa o avere moderată pentru toţi nu ar folosi la nimic; căci trebuie nivelate mai curând patimile decât averile, lucru ce nu este posibil pentru nişte oameni insuficient educaţi prin legi. Dar poate Faleas ar spune că tocmai aceasta recomandă el. Căci, în opinia lui, egalitatea în cetăţi trebuie să constea în această corelaţie, proprietate – educaţie. (9) Însă

35 40 1266 b 5 10 15 20 25 30

trebuie spus ce fel de educaţie va fi aceasta: a fi una şi aceeaşi nu foloseşte la nimic; căci se poate să fie una şi aceeaşi, dar de aşa fel încât de pe urma ei oamenii vor deveni înclinaţi spre lăcomia de avuţii sau de cinstire sau de amândouă deopotrivă. (10) Se mai produc răzvrătiri nu doar din cauza inegalităţii proprietăţii, ci şi din cauza inegalităţii cinstirilor, dar în sens opus una alteia; căci masele se răzvrătesc din pricina stării de inegalitate a proprietăţilor, pe când elitele – din pricina cinstirilor, dacă sunt egale, de unde şi versul „una şi-aceeaşi ţi-e cinstea – de eşti un mişel sau de vază”[68].

(11) Pe oameni nu îi împinge la nedreptate numai lipsa celor necesare, – al cărei leac este, consideră Faleas, egalitatea averii, stavilă în calea jafului făptuit din pricina frigului sau foamei –, ci şi dorinţa de a se desfăta şi de a nu râvni la ceva. Iar dacă pofta lor este mai mare decât cele necesare, vor săvârşi nelegiuiri pentru a se vindeca de ea. (12) Şi nu numai din pricina ei, ci şi, dacă ar pofti, pentru a se bucura de plăceri fără suferinţe. Care să fie leacul acestora trei? Pentru unele, avere puţină şi muncă, pentru altele, cumpătare; iar în al treilea rând, dacă unii ar vrea să se bucure prin sine, nu ar putea găsi leac decât în apropierea filosofiei, întrucât celelalte plăceri au trebuinţă de oameni. (13) Într-adevăr, cele mai mari fărădelegi se comit în căutarea prisosului, nu a necesarului: nimeni nu devine tiran ca să se pună la adăpost de frig. De aceea, şi cinstirile sunt mari în situaţia în care cineva ucide nu un hoţ, ci un tiran. Aşa încât procedeul regimului lui Faleas este de ajutor doar pentru delictele minore.

(14) Mai mult, ceea ce doreşte el să instituie are menirea să asigure o bună politică internă, dar el trebuie să se ocupe şi de raporturile cu toţi vecinii şi cu toţi cei din afară. Regimul necesită deci organizarea în vederea forţei militare, despre care acela nu a spus nimic. (15) La fel în privinţa proprietăţii; căci trebuie să existe îndeajuns nu doar pentru foloasele cetăţii, ci şi în vederea primejdiilor din afară. Tocmai de aceea se impune o limită a cantităţii bunurilor, ca aceia din apropiere şi mai puternici să nu râvnească la ele, pentru că altfel proprietarii nu ar putea ţine piept invadatorilor, dar nu este indicat nici un nivel prea scăzut, aşa încât să nu se poată susţine un război nici măcar cu unii egali şi asemenea. (16) Acela nu a precizat de fapt nimic, însă nu trebuie trecută cu vederea importanţa cantităţii avuţiei. Poate că limita cea mai bună ar trebui să fie stabilită astfel încât aceia mai puternici să nu aibă avantaje dintr-un război provocat de bogăţia excesivă a locuitorilor şi în aşa fel încât să-l întreprindă în condiţiile în care ar face-o şi dacă locuitorii nu ar deţine atâta avuţie. (17) De pildă, când Autofradates era pe punctul de a asedia Atarneusul, Eubulos[69] l-a îndemnat ca, gândind în cât timp va cuceri ţinutul, să facă o socoteală a cheltuielii din acest răstimp; căci el era gata să părăsească pe dată Atarneusul primind mai

puţin decât atât. Vorbind astfel, l-a făcut pe Autofradates să se răzgândească şi să pună capăt asediului.

(18) Situaţia de egalitate a averilor cetăţenilor face parte, desigur, dintre avantajele în sensul prevenirii conflictelor interne, dar la drept vorbind nu e nimic măreţ în aceasta. Într-adevăr, oamenii de condiţie superioară s-ar 40
putea indigna pe motiv că nu merită simpla egalitate, de aceea se şi arată adesea duşmănoşi şi răzvrătiţi. (19) În plus, josnicia oamenilor este nesătulă 1267 b
şi mai întâi sunt de ajuns doar doi oboli[70], dar când a devenit deja ceva obişnuit au nevoie mereu de mai mult, până când doresc dincolo de orice limită. Căci natura poftei este nesfârşită – şi mai toţi trăiesc pentru potolirea 5
ei. (20) Deci, principiul în astfel de împrejurări, mai mult decât a nivela averile, este a-i forma pe cei superiori prin natură în aşa fel încât să nu-şi dorească surplusul, iar pe cei inferiori, în aşa fel încât să nu-l poată avea, fapt ce se întâmplă dacă sunt inferiori fără a fi nedreptăţiţi.

(21) Faleas nu a vorbit potrivit nici despre egalitatea de avere, căci 10
el stabileşte egalitatea numai privind proprietatea asupra pământului, în vreme ce mai există şi bogăţia în sclavi, turme şi bani şi o considerabilă avuţie constând în aşa-numitele bunuri mobiliare. Deci, fie este de căutat egalitatea în toate acestea, fie un nivel mediu, fie trebuie lăsat totul la voia întâmplării. (22) Din această legislaţie reiese că el întocmeşte o cetate mică, o dată ce toţi meşteşugarii vor fi sclavi publici şi nu vor 15
reprezenta o completare pentru cetate. (23) Dar dacă aceia care muncesc pentru lucrările publice trebuie să fie sclavi publici, trebuie adoptat acelaşi procedeu ca în Epidamnos şi cum preconiza cândva Diofantos pentru Atena. Aşadar, în privinţa regimului lui Faleas, dacă a vorbit potrivit sau 20
nepotrivit într-o privinţă sau alta s-ar putea studia, în mare, din acestea.

Capitolul VIII

(1) Hippodamos din Milet[71], – fiul lui Euryfon –, care a inventat şi împărţirea geometrică a oraşelor şi a fragmentat astfel Pireul, evidenţiindu-se şi în restul vieţii prin dorinţa de a se distinge, aşa încât 25
unora le părea că trăieşte prea extravagant datorită părului bogat şi împodobirii exagerate, precum şi pentru că purta o îmbrăcăminte simplă, călduroasă nu numai iarna, ci şi pe timp de vară, om care se voia totodată gânditor asupra întregii naturi, a întreprins, întâiul dintre cei fără funcţii în cetate, o discuţie despre regimul cel mai bun. (2) Preconiza o cetate 30
compusă dintr-un număr de zece mii de oameni, divizată în trei părţi:

stabilea, astfel, o parte – meşteşugarii, o parte – agricultorii, iar a treia – corpul de apărare, înarmat. (3) Diviza teritoriul în trei părţi: una – sacră, alta – publică, alta – particulară; aceea de unde se va face rost de cele rânduite pentru zei – sacră, aceea din resursele căreia vor trăi luptătorii – comună, cea a agricultorilor – particulară. (4) Socotea că există, de asemenea, doar trei forme de lege[72]; căci chestiunile pentru care au loc procesele ar fi trei la număr: insultă, vătămare, crimă. Mai legifera un singur tribunal suprem[73], la care trebuie să se înainteze toate procesele ce par greşit judecate; îl constituia din anumiţi bătrâni aleşi pentru aceasta. (5) Socotea că judecăţile din tribunale nu trebuie să funcţioneze prin vot cu pietricele[74], ci fiecare judecător să poarte o tăbliţă pe care să scrie verdictul în caz de simplă condamnare, să o lase nescrisă în caz de simplă achitare sau, în caz de condamnare şi achitare parţială, să precizeze sentinţa. Aceasta deoarece socotea că legislaţia de acum este defectuoasă; căci judecătorii sunt siliţi să fie incorecţi dacă au doar două posibilităţi de a se pronunţa. (6) Stabilea o lege pentru descoperitorii unui avantaj pentru cetate – să li se acorde cinstire, iar pentru copiii celor căzuţi în război – să li se asigure întreţinerea din fondul public, gândind că acest lucru nu este încă legiferat în alte părţi. Totuşi, această lege este în vigoare acum şi la Atena, şi în alte cetăţi. (7) Conducătorii urmează să fie aleşi toţi de popor, iar poporul îl forma din cele trei părţi ale cetăţii. Cei care au fost aleşi au a se ocupa de interesele comune, de cele ale străinilor şi de cele ale orfanilor.

Acestea sunt, aşadar, cele mai multe şi cele mai demne de atenţie elemente ale sistemului lui Hippodamos. O primă dificultate întâmpinată ar fi divizarea mulţimii cetăţenilor. (8) Astfel, meşteşugarii, agricultorii şi posesorii de arme iau toţi parte la viaţa cetăţii, agricultorii fără a avea arme, meşteşugarii – nici pământ şi nici arme, încât aceştia devin aproape sclavii posesorilor de arme. (9) A lua parte la toate demnităţile este, fără îndoială, imposibil: cu necesitate, din rândul deţinătorilor de arme se desemnează comandanţi (strategi) şi paznici ai cetăţii[75] şi, se poate spune, cele mai însemnate funcţii. Dar, excluşi de la viaţa cetăţii[76] cum vor mai putea fi ei în favoarea regimului? În plus, trebuie şi ca ei, posesorii de arme, să fie mai puternici decât celelalte două părţi la un loc, lucru nu uşor, ei nefiind numeroşi. (10) Iar dacă aşa va fi, de ce trebuie să mai participe şi ceilalţi la viaţa cetăţii, şi să fie suverani în desemnarea conducătorilor? Mai mult, cu ce sunt agricultorii utili cetăţii? Căci meşteşugari e necesar să existe (pentru că oricare cetate are nevoie de meşteşugari), iar ei pot trăi, ca şi în celelalte cetăţi, din meşteşugul lor; dar agricultorii ar fi pe drept cuvânt o parte a cetăţii[77] dacă le furnizează

deţinătorilor de arme hrana, pe când aici ei au pământ propriu şi îl vor cultiva în interes propriu. (11) Mai mult, dacă pământul comun, de unde îşi vor asigura hrana apărătorii, îl vor cultiva chiar ei, nu se va mai deosebi grupul de luptă de cel cultivator – dar legiuitorul aceasta intenţionează. Iar dacă aceşti cultivatori ai pământului comun vor fi alţii decât cei ce lucrează pământul în particular, şi totodată alţii decât luptătorii, ei vor forma, la rândul lor, o a patra componentă a cetăţii care nu participă la nimic, ci este străină de regim. (12) În schimb, dacă se va stabili ca unii şi aceiaşi să fie cultivatori ai pământului particular şi ai celui comun, va fi insuficientă cantitatea roadelor din care fiecare va întreţine, ca agricultor, două gospodării. Şi pentru ce ei să nu-şi asigure hrana, şi totodată să nu le-o furnizeze luptătorilor, tocmai din lucrarea pământului şi din aceleaşi loturi? De bună seamă, toate acestea prezintă multă confuzie. (13) Nu se prezintă satisfăcător nici legea privitoare la judecată, care cere să se judece diferenţiat, chiar când pricina e formulată simplu, judecătorul devenind astfel un arbitru. Acest lucru se admite în arbitraj, chiar cu mai mulţi arbitri[78] (căci aceştia comunică între ei asupra sentinţei), dar în tribunale nu este posibil, şi de altfel cei mai mulţi dintre legiuitori prescriu contrariul, interzicând judecătorilor să comunice[79] între ei. (14) Şi apoi cum nu va fi confuză judecata, dacă judecătorul recomandă altă amendă decât aceea solicitată de reclamant? El cere douăzeci de mine[80], un judecător hotărăşte zece mine (sau unul mai mult şi celălalt mai puţin), altul cinci, un altul patru. Şi limpede că în maniera aceasta vor face partajul; sau unii vor condamna la totul, ceilalţi la nimic. (15) Care va fi atunci procedeul evaluării exacte a voturilor? Mai mult, nimeni nu-l constrânge la a fi incorect pe cel care a achitat ori a condamnat pur şi simplu, dacă într-adevăr acţiunea se află formulată de-a dreptul simplu: căci acela care a achitat nu hotărăşte anularea amenzii, ci a celor douăzeci de mine? Este de acum incorect doar acela care a condamnat fără convingere la amenda de douăzeci de mine.

(16) Cât despre faptul că trebuie acordată o anumită cinstire descoperitorilor unui avantaj pentru cetate, o legislaţie în acest sens nu este solidă, ci doar atrăgătoare. Căci ea predispune la delaţiuni[81] şi, dacă este cazul, la răsturnări de regim. Se alunecă în altă problemă şi în altă examinare: unii se confruntă cu întrebarea dacă este dăunător sau folositor cetăţilor să schimbe legile strămoşeşti în caz că apare vreo alta mai bună. (17) Tocmai de aceea nu este uşor a adera neîntârziat la proiectul prezentat, dacă schimbarea sigur nu foloseşte; pe de altă parte, este posibil ca unii să propună drept un bine comun anularea legilor sau a regimului[82]. Pentru că am făcut această menţiune, este mai potrivit să dăm şi alte câteva

dificultăţi, şi s-ar putea crede că este mai bună schimbarea. În celelalte ştiinţe ea s-a dovedit negreşit utilă, medicina, de exemplu, detaşându-se de procedeele tradiţionale, la fel gimnastica şi în general toate artele şi disciplinele, aşa încât, de vreme ce şi politica este de socotit drept una dintre ele, limpede că lucrurile stau, cu necesitate, la fel şi pentru ea. (19) S-ar putea arăta că dovada provine din înseşi faptele; căci legile străvechi erau extrem de simple şi barbare. Astfel, elinii umblau cu arme de fier şi îşi cumpărau femeile unii de la alţii, (20) iar rămăşiţele cutumelor arhaice sunt cu totul şi cu totul naive, de pildă în Cume existând o lege privind omorurile, lege prin care acuzatul este vinovat de crimă dacă acuzatorul crimei poate aduce un anumit număr de martori dintre propriile rude. (21) Dar în general cu toţii caută nu tradiţia, ci binele. Primii oameni, fie că erau vlăstarele gliei[83], fie că au supravieţuit vreunei urgii, erau, pare-se, aidoma cu anonimii şi ignoranţii de astăzi, după cum se şi povesteşte despre vlăstarele gliei, aşa că ar fi aberant să stăruim în opiniile lor. Pe deasupra, nici legile scrise nu e mai bine a le lăsa neclintite. (22) Căci, întocmai ca în celelalte arte, şi în regulile politice este imposibil de trasat totul cu exactitate: litera legii vizează în mod necesar generalul, dar practica este pentru fiecare caz în parte. Din aceasta este, aşadar, evident că se impun schimbări şi ale anumitor legi, şi într-un anumit moment. Din alt punct de vedere, s-ar părea că lucrul cere multă prudenţă. (23) Căci, când îmbunătăţirea este mică, fiind o greşeală a-i obişnui pe oameni că au la îndemână abrogarea legilor, evident că trebuie îngăduite anumite greşeli atât ale legiuitorilor, cât şi ale autorităţilor. Prin schimbare, folosul nu va fi atât de mare pe cât de mare va fi paguba, prin deprinderea nesupunerii faţă de autorităţi. (24) Şi modelul din arte este înşelător: o modificare dintr-o artă nu este la fel cu una dintr-o lege; căci, pentru a se face ascultată, legea nu are nici o altă putere decât obiceiul, iar acesta nu se formează decât cu trecerea timpului, aşa încât transformarea cu uşurinţă a legilor existente în altele noi înseamnă a slăbi forţa legii. (25) Şi apoi, chiar dacă legile trebuie modificate, sunt de modificat orice legi, în orice regim, sau nu? Şi de către oarecine, sau de către unii anume? Pentru că diferenţa este mare. Aşa că să lăsăm la o parte pentru moment această examinare, căci ea ţine de alte ocazii.

Capitolul IX

(1) Cu privire la regimul lacedemonienilor[84] şi la cel cretan, lucru care se potriveşte în linii mari şi pentru celelalte regimuri, două sunt punctele de examinat: unul, dacă un lucru este legiferat bine sau rău în raport cu orânduirea cea mai bună; celălalt, dacă există ceva contrar principiului de bază al regimului propus de către ei şi caracterului acestuia. (2) Aşadar, că într-o cetate ce are a fi bine guvernată trebuie să existe o detaşare faţă de lucrurile de primă necesitate – este un fapt general admis; însă în ce mod să existe, nu este uşor a deduce. În Tesalia, mulţimea peneştilor s-a răzvrătit adesea împotriva tesalienilor, la fel şi hiloţii s-au răzvrătit împotriva laconienilor (căci hiloţii îşi duc viaţa ca şi cum ar pândi nenorocirile acestora[85]). (3) Dar la cretani nu s-a întâmplat încă nimic de felul acesta. Cauza este poate faptul că, deşi poartă războaie între ele, cetăţile învecinate nu sunt, nici una, aliate cu răzvrătiţii, pentru că nu le-ar folosi, lor care, de altfel, au deja perieci în autoritate. În schimb, laconienilor le-au fost duşmani toţi vecinii, argieni, mesenieni, arcadieni. Dar şi în cazul tesalienilor revoltele de la început s-au iscat din pricină că ei încă se luptau cu neamurile limitrofe, aheeni, perebi, magnesieni. (4) Se pare că nimic altceva decât simplul fapt de a se preocupa de modul cum trebuie trataţi aceştia este împovărător. Dacă sunt scăpaţi din frâu, sfidează şi pretind că merită egalitate cu cei ce deţin autoritatea, iar dacă o duc greu, uneltesc şi urăsc. Limpede, aşadar, că nu găsesc soluţia cea mai bună cei care au astfel de raporturi cu mulţimea hiloţilor.

(5) Mai mult, îngăduinţa în privinţa femeilor este dăunătoare şi orientării regimului, şi fericirii cetăţii; căci, după cum bărbatul şi femeia sunt o parte a gospodăriei, este limpede că şi cetatea trebuie considerată împărţită cam pe din două între mulţimea bărbaţilor şi cea a femeilor, aşa că în toate regimurile în care legislaţia privind femeile este precară, jumătate din cetate trebuie considerată lipsită de legi. (6) Tocmai ceea ce s-a întâmplat acolo: legiuitorul[86], dorind cetatea complet austeră, a urmat acest ţel în mod manifest în privinţa bărbaţilor, dar l-a neglijat pentru femei. Ele trăiesc neînfrânate de la nici o pornire şi în decadenţă. (7) Aşa încât, în mod necesar, într-un astfel de regim bogăţia este la mare cinste, mai ales dacă bărbaţii sunt dominaţi de femei, ca la majoritatea neamurilor cu oştire şi războinice, în afară de celţi şi, eventual, de alţi câţiva care cinstesc în chip deschis convieţuirea între bărbaţi. (8) Se pare că nu fără temei s-a istorisit pentru prima dată[87] unirea lui Ares cu Afrodita, căci toţi oamenii războinici sunt evident împătimiţi fie de traiul între bărbaţi,

fie de cel cu femei. Astfel, ultima constatare era valabilă pentru laconieni, iar în timpul dominaţiei acestora[88], femeile au administrat multe. (9) De fapt, ce diferenţă este între a conduce femeile şi a fi conducătorii conduşi de femei? Se ajunge la acelaşi lucru. După ce că, în cele obişnuite, cutezanţa nu foloseşte la nimic, ci, dacă are un folos, aceasta se întâmplă în război, chiar şi în astfel de împrejurări femeile laconienilor au fost foarte păgubitoare. (10) S-au dovedit astfel în timpul invaziei tebanilor[89]: nu erau bune de nimic, ca şi femeile din celelalte cetăţi, şi pricinuiau o tulburare mai mare decât duşmanii.

Aşadar, de la început, se pare, libertinajul femeilor a apărut în cazul laconienilor în mod explicabil: (11) departe de vatră, ei petreceau mult timp între străini în campanii militare, purtând războiul împotriva argienilor şi apoi pe cel împotriva arcadienilor şi mesenienilor. În perioadele de linişte, luptătorii se înfăţişau ascultători faţă de legiuitor datorită vieţii militare, care implică multe aspecte ale virtuţii, însă despre femei se spune că Licurg s-a străduit să le aducă sub ascultarea legilor, dar, cum se împotriveau, a renunţat până la urmă. (12) Acestea sunt, aşadar, cauzele evenimentelor şi, implicit, lucru limpede, ale acestei greşeli. Dar noi nu examinăm ce este scuzabil sau ce nu, ci examinăm ceea ce este corect şi ceea ce este incorect. (13) Nefericita stare de lucruri privind femeile, cum s-a spus şi mai înainte[90], pare nu numai să atragă o anumită inconsecvenţă a regimului, ci şi să contribuie cumva la goana după avere. Pe lângă cele pomenite până acum, s-ar putea aduce critici situaţiei de inegalitate a proprietăţii: (14) astfel, s-a ajuns ca unii dintre ei să posede avere prea multă, alţii foarte mică. Tocmai de aceea, pământul a revenit câtorva. Acest lucru este greşit rânduit tot din pricina legilor: astfel, cumpărarea sau vânzarea proprietăţii existente el le-a socotit o greşeală, şi a socotit corect, însă a dat doritorilor permisiunea de a dona şi de a lăsa moştenire. Aşa că în acel mod şi în acest mod deopotrivă se întâmplă în chip necesar acelaşi lucru. (15) În plus, aproape două cincimi din tot teritoriul aparţin femeilor, pentru că multe rămân unice moştenitoare (epiclere)[91] şi pentru că li se dau dote mari. Totuşi, ar fi fost mai bine să nu se fixeze deloc zestre, sau foarte puţină, ori măcar moderată. Acum însă este îngăduit şi a da după voie unica moştenitoare în căsătorie. Iar în caz de moarte fără testament, cel care ar rămâne moştenitor o poate da în căsătorie cui ar dori. (16) În consecinţă, deşi ţara este capabilă să întreţină o mie cinci sute de călăreţi şi treizeci de mii de hopliţi, ei nu erau nici o mie la număr. A reieşit limpede din înseşi faptele că la ei situaţia legată de acest sistem era nesatisfăcătoare: cetatea

din deficit de oameni (oliganthropie[93]). (17) Se spune că sub cei dintâi regi se lărgeau rândurile cetăţenilor[94], aşa că nu apărea vreodată deficit de oameni, cu toate că spartanii se aflau multă vreme în război. Chiar se spune că la spartani erau atunci cam zece mii[95]. Totuşi, fie că acestea sunt adevărate, fie că nu, este preferabil surplusul de oameni în cetate, datorat repartizării echitabile a proprietăţii. (18) Însă chiar legea relativă la procreare este opusă acestei îndreptări. Căci legiuitorul, voind ca spartanii să fie cât mai mulţi, îi determină pe cetăţeni să aibă cât mai mulţi copii: la ei este o lege prin care părintele a trei fii este scutit de serviciul militar, iar părintele a patru, de orice impozit. (19) Totuşi, este evident că, ei devenind mulţi, pământul însă rămânând astfel distribuit, în mod necesar mulţi devin săraci.

Dar chiar şi cele privind eforatul sunt într-o stare defectuoasă. La ei este funcţia cu autoritate asupra celor mai însemnate lucruri, dar toţi membrii provin din popor, aşa încât se întâmplă deseori să ajungă în acest post oameni foarte săraci; din pricina lipsurilor, aceştia erau uşor de cumpărat. (20) Au arătat-o deseori şi mai înainte, ca şi acum – în cazul celor întâmplate la Andros[96]: câţiva, corupţi cu bani, au ruinat, pe cât le-a stat în putinţă, întreaga cetate. Totodată, din pricina autorităţii exagerate şi de factură tiranică a acestora, regii înşişi erau siliţi să se comporte demagogic, astfel încât şi prin aceasta se prejudicia regimul: în locul aristocraţiei a apărut democraţia. (21) Desigur, această funcţie menţine regimul, întrucât poporul este paşnic datorită participării la funcţia supremă, fapt ce, datorat fie legiuitorului, fie întâmplării, se prezintă ca o utilitate pentru treburile obşteşti[97]. (22) Căci unui regim ce are a se menţine trebuie ca toate părţile cetăţii să-i dorească ele însele[98] existenţa şi continuarea; or, aşa se comportă în Lacedemona regii, datorită rangului lor, cei desăvârşiţi (*kaloi kagathoi*)[99], datorită sfatului bătrânilor (*gerousia*) – căci exercitarea acestei funcţii este premiul acordat virtuţii – , iar poporul, datorită eforatului – căci este constituit din rândurile tuturor. (23) Trebuia, desigur, ca această funcţie să fie universal eligibilă, însă nu cu procedeul prezent, deoarece este prea puteril[100]. Mai mult, eforii sunt suverani în decizii juridice însemnate[101], deşi sunt oameni oarecare. Tocmai de aceea, ar fi mai bine ca ei să nu hotărască după propria opinie, ci în temeiul unor norme scrise şi legi. (24) Nici felul de viaţă al eforilor nu este în acord cu orientarea cetăţii: ei trăiesc prea neînfrânat, iar în celelalte privinţe cetatea excelează în asprime, aşa încât aceştia nu mai pot suporta şi, părăsind în ascuns legea, se dedau plăcerilor corpului[102].

Cele privind funcţia geronţilor se prezintă şi acestea nesatisfăcător la ei. (25) Dacă geronţii ar fi oameni cinstiţi şi îndeajuns de educaţi în

sensul perfecţionării, s-ar putea spune fără şovăire că această funcţie este un avantaj pentru cetate, dar chiar şi atunci este discutabil dacă e cazul să fie suverani pe toată durata vieţii în decizii juridice însemnate, întrucât există, ca şi pentru trup, şi o bătrâneţe a minţii. Însă, fiind educaţi într-un asemenea fel încât nici chiar legiuitorul nu avea încredere în ei, bănuind că nu ar fi oameni de bine, există primejdii. (26) Deţinătorii în comun ai acestei funcţii sunt cunoscuţi şi că se lasă cumpăraţi cu daruri şi cu favoruri în multe dintre interesele publice. De aceea ar fi mai bine să nu fie lipsiţi de răspundere, aşa cum sunt acum. Funcţia eforilor ar putea fi socotită în măsură să controleze gestiunea tuturor funcţiilor, dar privilegiul ar fi prea mare pentru eforat, şi de altminteri considerăm că nu în acest fel trebuie făcute dările de seamă. (27) În plus, pe de o parte, modul de alegere a geronţilor este pueril în selecţia finală[103], iar pe de altă parte, nu este corect ca acel ce va fi socotit demn de o funcţie să o ceară în persoană. Cel ce merită o funcţie trebuie să o exercite indiferent dacă vrea sau nu vrea[104]. (28) Aici legiuitorul se arată a acţiona după acelaşi principiu ca şi în restul regimului: urmărind să-i facă pe cetăţeni domici de onoruri a făcut el uz de această metodă, pentru alegerea geronţilor, căci nimeni nu ar cere o funcţie fără să fie doritor de onoruri. Or, cele mai multe dintre nedreptăţile voluntare se comit între oameni, fără îndoială, din goana după onoruri şi din goana după avere.

(29) Cât despre regalitate, dacă existenţa ei este sau nu un avantaj pentru cetăţi – de lăsat pentru altă discuţie. Oricum, ar fi mai bine ca fiecare dintre regi să fie selectat nu ca acum[105], ci potrivit felului său de viaţă. (30) Că legiuitorul nu îşi închipuie nici el că îi poate face desăvârşiţi – e vădit. În orice caz, nu are încredere în ei, socotind că nu sunt nişte oameni îndeajuns de buni. Tocmai de aceea, în străinătate, în solie, erau trimişi împreună cu ei adversarii lor[106], iar conflictul dintre regi se considera o salvare pentru cetate. Nici cu privire la mesele comune, numite *phiditii*[107], legiferarea nu s-a făcut satisfăcător din vina celui care le-a înfiinţat prima dată. (31) Venitul ar fi trebuit să provină mai degrabă din fondul comun, ca în Creta, însă în cazul laconienilor fiecare este dator să contribuie, cu toate că unii sunt foarte săraci şi nu pot să suporte această cheltuială, aşa încât se petrece contrariul intenţiei legiuitorului. (32) El urmăreşte ca instituţia meselor comune să fie una democratică, însă, astfel reglementată prin lege, ea nu devine câtuşi de puţin democratică – celor prea săraci nu le este uşor să participe, dar pentru ei condiţia tradiţională a participării la viaţa cetăţii tocmai aceasta este: cel ce nu poate să aducă plata respectivă

(33) Legii cu privire la comandanţii flotei (navarhi) i-au adus critici şi alţii, critici întemeiate, căci ea devine o sursă de conflict: navarhia s-a constituit aproape ca o a doua regalitate împotriva regilor, care sunt comandanţi militari pe viaţă.

(34) Şi astfel s-ar putea critica fundamentul teoretic al legiuitorului, ceea ce a şi criticat Platon în „Legile”[109]: întreaga orânduire de legi este orientată către o parte a virtuţii, anume aceea războinică, pentru că aceasta este utilă dominării. În consecinţă, lacedemonienii s-au menţinut purtând războaie, dar s-au pierdut când au luat puterea, din cauză că nu ştiau să folosească răgazul şi nu cultivaseră nici o altă deprindere mai elevată decât cea războinică. (35) O greşeală nu mai puţin gravă decât aceasta: ei consideră că bunurile pentru care se duc bătăliile se dobândesc mai degrabă prin virtute decât prin netrebnicie, şi aceasta pe bună dreptate, dar prin faptul că pun aceste bunuri mai presus de virtute, nu au dreptate. (36) Şi starea avuţiilor comune lasă de dorit la spartani: nu se află nimic în fondul comun[110] al cetăţii, deşi ei sunt nevoiţi să poarte războaie mari, şi totodată impozitele se încasează greu. Cum cea mai mare parte a pământului aparţine spartanilor, ei nu îşi controlează reciproc impozitele. (37) A rezultat pentru legiuitor contrariul interesului general: el a ajuns să facă o cetate fără bani şi nişte particulari iubitori de bani[111].

Aşadar, atât fie spus despre regimul lacedemonienilor: căci acestea sunt lucrurile care s-ar putea critica în principal.

Capitolul X

(1) Regimul cretan este foarte apropiat de acesta, având câteva trăsături care nu prezintă scăderi în raport cu el, dar fiind în ansamblu mai puţin şlefuit. Se pare – şi se spune – că regimul laconienilor îl imită în cea mai mare parte pe cel cretan[112]; dar cele mai multe dintre instituţiile vechi au rămas mai puţin bine întocmite faţă de acelea mai noi. (2) Se zice că atunci când Licurg[113], ieşind de sub tutela regelui Charilaos, a plecat în călătorii, şi-a petrecut cel mai mult timp în Creta ca urmare a înrudirii: lictienii erau colonişti ai laconienilor, iar cei care veniseră în colonie preluaseră sistemul de legi în vigoare pentru locuitorii de atunci. (3) De aceea şi acum periecii se folosesc în acelaşi fel de ele[114], spunând că Minos este cel dintâi care a alcătuit acest sistem de legi.

Insula pare că favorizează în mod natural dominaţia asupra elinilor, având totodată o bună situare: ea veghează toată marea[115], iar aproape

toți clinii s-au așezat în jurul mării. Dintr-o parte, se învecinează cu Peloponesul, iar din cealaltă parte cu Asia, în dreptul capului Triopion și Rodosului. (4) De aceea, Minos a luat în stăpânire marea, iar insulele – pe unele le-a cucerit, pe altele le-a colonizat, în cele din urmă pornind împotriva Siciliei, unde a încetat din viață lângă Camicos.

Orânduirea cretană are analogii cu cea laconiană: (5) pentru aceștia din urmă pământul îl lucrează hiloții, pentru cretani – periecii, mese comune există și la unii, și la ceilalți, doar că în vechime laconienii nu le numeau *phiditii*, ci *andrii*[116], ca și cretanii, de unde se și dovedește că de acolo provin. (6) La fel, rânduiala regimului: căci eforii au aceeași putere ca și așa-numiții cosmi din Creta, cu deosebirea că eforii sunt cinci la număr, iar cosmii, zece. Geronții[117] corespund geronților care formează corpul numit de cretani sfat (*bulé*). Cât despre regalitate, ea a existat mai înainte, apoi cretanii au abolit-o, iar comanda în război o dețin cosmii. (7) La adunare iau parte cu toții, dar ea nu are autoritate în nimic, în afară de ratificarea prin vot a hotărârilor geronților și cosmilor.

De altfel, cele în legătură cu mesele comune stau mai bine în cazul cretanilor decât în cazul laconienilor, căci în Lacedemona fiecare aduce taxa impusă pe cap de locuitor, în situația contrară legea împiedicându-l să participe la viața cetății, după cum s-a spus și mai înainte[118], (8) pe când în Creta primează caracterul comunitar: din toate roadele recoltate și din turmele din avutul public, ca și din tributul pe care îl plătesc periecii este fixată o parte pentru cultul zeilor și pentru serviciile publice (leiturgii[119]) care sunt comune, iar altă parte pentru mesele comune, așa încât din fondul comun se hrănesc cu toții, și femei, și copii, și bărbați. (9) Relativ la frugalitate văzută ca un lucru de folos[120], legiuitorul a găsit numeroase soluții înțelepte, iar pentru separarea femeilor[121] în vederea împiedicării surplusului de nașteri a dat soluția conviețuirii între bărbați, lucru despre care vom cerceta cu altă ocazie dacă este rău sau nu este rău. Însă faptul că mesele comune sunt organizate mai bine la cretani decât în cazul laconienilor este evident.

Pe de altă parte, legat de cosmi, imperfecțiunile sunt și mai mari în comparație cu eforii. (10) Ceea ce este rău în responsabilitatea eforilor există și la aceștia: căci ajunge în funcție orișicine; iar ceea ce acolo este util regimului aici nu există. Căci acolo, datorită alegerii dintre toți, poporul, participând astfel la funcția supremă, dorește menținerea regimului. Aici însă cosmii sunt aleși nu din rândul absolut tuturor, ci din anumite familii, iar geronții, dintre foștii cosmi. (11) Despre geronți s-ar putea spune aceleași lucruri ca despre aceia din Lacedemona: scutirea de răspundere și durata pe viață a funcției constituie un privilegiu prea

mare pentru meritele lor, iar exercitarea puterii nu după legi scrise, ci după propria judecată, este primejdioasă. (12) Liniştea poporului, deşi exclus de la această funcţie, nu este deloc semnul unei bune rânduiri, căci cosmii nu au parte de nici un profit[122], cum au eforii, deoarece locuiesc, în insula lor, departe de cei care i-ar putea corupe. (13) Remediul[123] pe care ei îl găsesc pentru această greşeală este absurd şi nespecific unui regim politic, fiind specific unui regim autoritar (*dynasteia*). Adesea un grup de răzvrătiţi dintre colegii de funcţie sau dintre particulari îi răstoarnă de la putere pe cosmi. De altfel, cosmilor le este permis să părăsească funcţia chiar la mijlocul mandatului. De bună seamă, este mai bine ca toate acestea să aibă loc în temeiul legii decât după voinţa oamenilor; pentru că în al doilea caz regula nu e sigură. (14) Dar cel mai mare neajuns dintre toate este suspendarea funcţiei cosmilor de către cei puternici, la care aceştia recurg adesea când vor să se sustragă sancţiunilor. Prin aceasta este limpede că orânduirea are ceva din trăsăturile unui regim politic, dar nu este un regim politic, ci mai degrabă un regim autoritar[124] (*dynasteia*). În mod obişnuit, prin divizarea în facţiuni a poporului şi a propriilor prieteni, ei creează o adevărată monarhie şi sunt în conflict şi se luptă între ei. (15) De fapt, prin ce diferă un astfel de lucru de dispariţia temporară a cetăţii ca atare şi de disoluţia comunităţii politice?

40 1272 b 5 10 15

O cetate în starea aceasta se află în primejdie din partea celor care vor şi pot să o atace. Dar, cum s-a spus[125], ea se salvează datorită aşezării: depărtarea a ţinut loc de legi de exilare a străinilor[126]. (16) De aceea şi masa periecilor rămâne ascultătoare faţă de cretani, în timp ce hiloţii se răscoală deseori[127]: cretanii nu deţin în comun o conducere în afara teritoriului lor, şi doar de curând[128] a pătruns în insulă un război străin care a dat la iveală slăbiciunea legilor de acolo. Aşadar, atât să spunem despre acest regim.

20

Capitolul XI

(1) Şi despre cartaginezi se consideră că au o bună guvernare, în multe depăşindu-i pe ceilalţi, dar mai cu seamă apropiindu-se de laconieni în unele puncte. Aceste trei regimuri, cretan, laconian şi cel de al treilea dintre ele, al cartaginezilor, sunt într-un fel foarte apropiate între ele şi diferă mult de celelalte. La aceştia din urmă, multe dintre rânduieli se află într-o stare bună. (2) Este semnul unui regim bine orânduit faptul

25 30

că, deşi are la bază poporul[129], Cartagina nu îşi schimbă organizarea regimului, iar acolo nu a apărut nici o revoltă, lucru demn de menţionat, şi nici un tiran. (3) Regimul are ca elemente apropiate de cel laconian mesele comune ale asociaţiilor politice (hetairii), corespondente phiditiilor, funcţia Celor o sută patru, corespondentă eforilor (cu excepţia unui lucru care nu reprezintă o scădere: aceştia din urmă sunt numiţi la întâmplare, pe când în funcţia menţionată sunt aleşi pe merit), iar regii şi sfatul bătrânilor sunt o instituţie analoagă regilor şi geronţilor de acolo. (4) Superior este faptul că regii nu provin nici din cadrul aceleaşi familii, nici dintr-una oarecare, iar dacă există una deosebită, sunt selectaţi de aici mai degrabă prin alegere decât după vârstă, căci, fiind investiţi ca suverani în lucruri însemnate, dacă ar fi persoane fără importanţă, ar aduce o pagubă însemnată, şi au păgubit deja cetatea lacedemonienilor.

(5) Majoritatea elementelor ce ar putea fi criticate din pricina deviaţiilor sunt de fapt comune tuturor regimurilor menţionate. Dintre elementele ce ţin de principiul aristocraţiei şi al republicii[130], unele înclină mai mult către regim popular, altele către oligarhie. Aparţine celui dintâi puterea regilor[131], împreună cu geronţii, de a face apel la popor, în unele cazuri, sau de a nu face, în alte cazuri, dacă toţi cad de acord – în situaţia contrară, poporul are autoritate şi în acestea[132]. (6) Cât despre propunerile pe care le fac, ei nu-i acordă poporului numai posibilitatea de a asculta hotărârile conducătorilor, ci poporul are autoritate în decizii şi oricărui doritor îi este permis să combată propunerile prezentate, ceea ce nu se întâmplă în celelalte regimuri. (7) Dar a lăsa pentarhiile[133], care sunt suverane în multe şi însemnate lucruri, să se aleagă în interiorul lor, să aleagă ele funcţia supremă a Celor o sută şi pe deasupra să conducă mai mult timp decât celelalte funcţii[134] (ei conduc chiar retraşi fiind, sau pe punctul de a fi investiţi) – este o trăsătură oligarhică. Sunt de apreciat drept trăsături aristocratice lipsa remunerării[135], lipsa desemnării conducătorilor prin sorţi, şi alte lucruri de felul acesta, ca şi judecarea de către colegiile de funcţii a tuturor cauzelor, iar nu a unora diferite de către persoane diferite, ca în Lacedemona.

(8) Orânduirea cartaginezilor deviază de la aristocraţie cu precădere către oligarhie în virtutea unei idei care este în asentimentul majorităţii: se socoteşte că nu numai după merit, ci şi după bogăţie trebuie aleşi conducătorii. Căci este cu neputinţă ca un nevoiaş că conducă bine şi să aibă răgaz[136]. (9) Deci, o dată ce alegerea după bogăţie este un element oligarhic, iar cea după virtute este unul aristocratic, sistemul după care cele privitoare la regim se află orânduite pentru cartaginezi şi pentru alţii

alegerile, şi mai ales acelea în funcţiile mai însemnate, regii şi strategii. (10) Această deviere a aristocraţiei trebuie considerată o greşeală a legiuitorului; căci de la început este de vegheat, ca la un lucru de maximă necesitate, la posibilitatea celor mai buni de a avea răgaz şi de a nu se înjosi deloc, nu numai în calitate de conducători, ci şi în viaţa de particulari. Dar, chiar dacă trebuie avută în vedere bunăstarea datorită răgazului pe care îl dă, este degradant să fie de vânzare cele mai înalte dintre funcţii, regalitatea şi comanda armatei. (11) Legea aceasta face bogăţia onorată mai mult decât virtutea, iar cetatea întreagă, lacomă de bani. Şi orice ar socoti drept onorabil corpul suveran, opinia celorlalţi cetăţeni îi urmează cu necesitate pe membrii lui. Iar acolo unde nu este onorată virtutea mai presus de orice, regimul respectiv nu se poate prezenta ca fiind în mod stabil unul de caracter aristocratic. (12) Bineînţeles că aceia care şi-au cumpărat funcţia îşi fac un obicei din a câştiga de pe urma ei, o dată ce ei conduc în urma unor cheltuieli. De necrezut că, dacă unul sărac, dar cinstit va vrea să câştige, unul mai corupt nu va vrea, după ce a cheltuit pentru aceasta. Din acest motiv, trebuie să conducă aceia capabili să conducă cel mai bine. Ar fi de dorit ca legiuitorul, chiar dacă ar neglija bunăstarea celor cinstiţi, să se preocupe de răgazul lor, cel puţin pe durata conducerii lor.

(13) Ar mai putea părea un neajuns şi faptul ca o singură persoană să conducă exercitând mai multe funcţii, lucru care este ţinut la mare cinste la cartaginezi. Căci o singură lucrare e îndeplinită în chip desăvârşit de către unul singur. Legiuitorul trebuie să vegheze ca aşa să se întâmple, şi să nu-l însărcineze pe unul şi acelaşi să cânte din flaut şi să confecţioneze încălţăminte. (14) Astfel, când cetatea nu este prea mică, este mai civic să ia parte mai mulţi la funcţii, şi este şi mai democratic: căci este un lucru mai propriu unei comunităţi, după cum am spus[137], şi fiecare dintre lucrurile respective se îndeplineşte mai bine şi mai repede. Lucru limpede în cazul afacerilor militare şi navale: în ambele domenii, a conduce şi a fi condus s-au răspândit, ca să spunem aşa, printre toţi.

(15) Deşi regimul este oligarhic, ei se feresc foarte bine de primejdiile care se ivesc de aici prin îmbogăţirea poporului, trimiţând mereu o parte a acestuia în oraşe[138], mijloc prin care tămăduiesc şi întăresc regimul[139]. Dar aici este doar lucrarea întâmplării, în timp ce lipsa conflictelor ar trebui să se datoreze legiuitorului. (16) Pe când aşa, dacă s-ar întâmpla vreo nenorocire şi mulţimea s-ar ridica împotriva conducătorilor, în legi nu se găseşte nici un leac al liniştirii. Aşa stau deci lucrurile cu privire la regimul lacedemonienilor, la cel cretan şi la cel al cartaginezilor, regimuri care sunt pe bună dreptate preţuite.

Capitolul XII

(1) Dintre cei care au expus câte ceva legat de regimul politic, unii nu au luat parte la nici un fel de acţiuni politice, ci şi-au petrecut viaţa ca simpli particulari. În privinţa lor, dacă e ceva demn de menţionat, s-a spus aproape despre toţi. Alţii s-au remarcat ca legiuitori, fie pentru propriile cetăţi, fie pentru unele dintre cele străine, luând parte ei înşişi la guvernare. Printre aceştia unii au fost doar făuritori de legi, alţii şi ai unui regim, ca Licurg şi Solon[140]: aceştia au instituit şi legi, şi regimuri. (2) Despre regimul lacedemonienilor s-a vorbit deja; cât despre Solon, unii îl socotesc un legiuitor capabil, căci a desfiinţat o oligarhie prea exclusivistă, a pus capăt sclaviei poporului şi a instaurat democraţia tradiţională, realizând un fericit amestec în cadrul regimului. Astfel, existenţa sfatului din Areopag[141] este o trăsătură oligarhică, eligibilitatea funcţiilor este o trăsătură aristocratică, tribunalele sunt o trăsătură populară. (3) Se pare totuşi că Solon nu a desfiinţat acele instituţii existente dinainte, adică sfatul şi alegerea funcţiilor, iar regimul popular l-a organizat alcătuind tribunalele din rândurile tuturor. De aceea îl şi acuză unii că a distrus restul regimului făcând suveran în toate tribunalul, alcătuit prin tragere la sorţi[142]. (4) Căci, după ce tribunalul a căpătat putere, acordându-i-se favoruri poporului ca unui tiran[143], regimul a fost organizat în democraţia de acum. Efialtes[144] a îngrădit sfatul din Areopag, ca şi Pericle[145], iar Pericle a introdus remunerarea tribunalelor, şi în maniera aceasta fiecare dintre demagogi a condus progresiv către democraţia de acum. (5) Dar faptele arată că aceasta a apărut nu conform intenţiei lui Solon, ci mai degrabă dintr-o coincidenţă (căci poporul, căruia i se datora dominaţia asupra mării în războaiele medice[146], deveni trufaş şi îşi luă demagogi netrebnici, cu toată opoziţia oamenilor cinstiţi); cât despre Solon, se pare că el îi acordă poporului doar puterea absolut necesară de a alege funcţiile şi de a verifica gestiunea acestora (căci nefiind suveran nici în aceasta, poporul ar fi sclav şi duşman), (6) iar toate funcţiile le-a încredinţat celor de vază şi înstăriţi: pentakosiomedimni[147] şi zeugiţi şi a treia clasă[148], aşa-numiţii cavaleri. A patra era clasa theţilor, care nu participa la nici o funcţie.

Legiuitori au fost şi Zaleucos, pentru locrienii epizefyrieni[149], iar Charondas din Catane – pentru concetăţenii săi şi pentru celelalte oraşe chalcidiene din Italia şi Sicilia. (7) Încearcă unii[150] chiar să îi pună în legătură, socotind că Onomacrites[151] ar fi fost cel dintâi expert în legislaţie

divinaţiei. Se spune că i-a fost prieten Thales[152], discipoli ai lui Thales fiind Licurg şi Zaleucos, iar discipol al lui Zaleucos fiind Charondas[153]. (8) Dar acestea se afirmă fără să se ţină seama aproape deloc de datare. A mai fost şi Filolaos din Corint, legiuitor pentru tebani. Filolaos era din familia Bacchiazilor şi, devenit iubit al lui Diocles, învingătorul de la Jocurile Olimpice, când Diocles şi-a părăsit cetatea detestând patima incestuoasă a mamei sale, Alcyone, s-a retras la Teba şi acolo şi-au sfârşit viaţa amândoi. (9) Şi astăzi li s-au păstrat mormintele, uşor de văzut unul de la altul, unul cu vedere spre ţinutul Corintului, celălalt nu. Se povesteşte că ei înşişi au rânduit astfel îngroparea, Diocles, din dispreţ faţă de acel sentiment al mamei sale, voind să nu se poată vedea Corintul de la mormântul său, dar Filolaos voind să se poată vedea Corintul. (10) Au locuit, aşadar, la tebani din motivul amintit, iar Filolaos le-a fost legiuitor, printre altele, în privinţa naşterii de copii, ceea ce tebanii numesc legi de adopţiune. Această preocupare este proprie legiuirii lui, intenţia fiind să se menţină numărul de loturi. (11) Charondas nu are alt element propriu decât procesele de mărturie falsă (a instituit cel dintâi denunţarea acestui delict), dar prin precizia legilor sale este mai perfecţionat chiar decât legiuitorii din zilele noastre. (12) La Faleas elementul propriu este inegalitatea averilor, la Platon[154], comunitatea femeilor, a copiilor şi a averii, mesele comune ale femeilor, în plus legea asupra beţiei, în baza căreia abstinenţii conduc banchetele, şi legea privind pregătirea militară, care urmăreşte dezvoltarea capacităţii ambelor mâini prin exerciţii, netrebuind ca una dintre cele două să fie folositoare şi cealaltă nefolositoare. (13) Există şi legi ale lui Dracon[155], dar el le-a suprapus unui regim precedent. Printre legi nu este nimic particular demn de menţionat, cu excepţia durităţii date de asprimea pedepselor. Şi Pittacos a fost făuritor al unor legi, însă nu al unui regim. Legea proprie lui îi pedepseşte pe cei beţi, dacă ar comite un delict, cu o amendă mai mare decât pe cei lucizi. Din pricină că sunt violenţi mai mult cei beţi decât cei lucizi, el nu a luat în consideraţie indulgenţa ce trebuie arătată mai mult celor beţi, ci interesul. (14) De asemenea, Androdamas din Region a lăsat chalcidienilor din Tracia legi cu privire la crime şi la unice moştenitoare (epiclere). Totuşi nu s-ar putea cita nimic care să-i fie propriu. În acest fel aşadar, se prezintă reflecţiile despre regimurile politice în vigoare, precum şi despre cele propuse de unii.

CARTEA A III-A

Capitolul I

(1) Pentru cine face o cercetare în privinţa regimului politic – atât ce este fiecare, cât şi ce însuşiri are -- se pare că prima examinare este legată de cetate, pentru a vedea ce este de fapt cetatea. Căci aici există controverse: după afirmaţiile unora, cetatea a întreprins o anumită acţiune, în timp ce, după alţii, – nu cetatea, ci oligarhia sau tiranul. Pe de altă parte, vedem că întreaga activitate a omului politic şi a legiuitorului se desfăşoară în jurul cetăţii. Iar regimul este un fel de organizare a locuitorilor cetăţii. 1274 b 35

(2) Cum cetatea face parte dintre compuse, asemeni oricărui alt întreg constituit[1] din multe componente, limpede că mai întâi trebuie cercetat cetăţeanul, cetatea fiind o mulţime de cetăţeni. Aşa încât este de examinat pe cine se cuvine a numi cetăţean şi ce este cetăţeanul; într-adevăr, relativ la cetăţean se ivesc adesea controverse, căci nu toţi sunt de acord că acelaşi este cetăţean: este posibil ca unul, cetăţean într-o democraţie, adesea într-o oligarhie să nu mai fie cetăţean[2]. (3) Trebuie lăsaţi la o parte cei ce beneficiază pe altă cale de această denumire, de pildă cei făcuţi cetăţeni. Cetăţeanul nu este cetăţean în virtutea locuirii undeva (căci şi metecii[3] şi sclavii au parte de locuire), (4) lucru valabil şi pentru cei ce au acces la acţiunile juridice astfel încât să intenteze proces şi să fie apăraţi, căci acest acces există şi pentru cei ce îl deţin în comun prin convenţii[4] – şi acestea există cu adevărat pentru ei. De fapt, în multe locuri metecii nici nu au parte de aceste lucruri complet, ci necesitatea îi sileşte să-şi stabilească un patron[5], aşa încât participă oarecum incomplet la o astfel de comunitate. (5) Ca şi despre copiii încă neînscrişi[6] din pricina vârstei şi despre bătrânii eliberaţi de orice serviciu[7], într-un sens se poate afirma despre ei că sunt cetăţeni, însă nu chiar în sens absolut, ci adăugând pentru unii „incompleţi“, pentru alţii „retraşi din activitate“ 1275 a 5 10 15

sau altceva de felul acesta (nu contează deloc; înţelesul e limpede). Noi corectăm cetăţeanul în sens absolut, fără nici un defect de felul acesta care să aibă nevoie de îndreptare, pentru că şi în cazul cetăţenilor pedepsiţi cu degradarea civică (*atimia*) sau cu exilul, tot astfel de lucruri se pot ivi ca dificultăţi şi se pot soluţiona.

(6) Cetăţeanul în sens absolut nu se defineşte mai bine prin nimic altceva decât prin participarea la decizia judecătorească şi la funcţie[8]. Dintre funcţii, unele sunt limitate în timp, astfel încât pe câteva nu este permis deloc să le exercite aceeaşi persoană de două ori, sau, eventual, acest lucru este permis doar după intervale de timp bine determinate. Alţii, cum ar fi judecătorul şi membrul adunării, exercită funcţiile fără limită de timp. (7) Poate s-ar obiecta că unii ca aceştia nu sunt conducători[9] şi, de asemenea, că prin aceste atribuţii nu se ia parte la conducere; şi totuşi ar fi ridicol ca aceşti oameni absolut suverani[10] să fie excluşi de la conducere. Dar să nu dăm importanţă! Discuţia se reduce la denumiri: ceea ce este comun judecătorului şi membrului adunării nu are un nume prin care să fie desemnate ambele. Să acceptăm, pentru precizare, că este o „funcţie nedefinită". (8) Stabilim deci că sunt cetăţeni aceia care participă în felul acesta.

Cam aşa ar fi definiţia cetăţeanului care s-ar fi potrivit cel mai bine cu toţi cei numiţi cetăţeni. Însă nu trebuie pierdut din vedere că în lucrurile ale căror subiecte diferă ca specie şi în care unul este primul, celălalt al doilea şi aşa mai departe, elementul comun fie nu este absolut deloc, în măsura în care ele sunt astfel, fie este slab[11]. (9) În acelaşi timp, vedem că regimurile sunt diferite specific unele de altele şi că sunt, unele – posterioare, altele –, anterioare; cele greşite şi deviate sunt în mod necesar posterioare celor fără defecte (ce înţelegem prin regimuri deviate se va clarifica mai târziu[12]). Astfel încât şi cetăţeanul este în mod necesar un altul în raport cu fiece regim în parte. (10) Tocmai de aceea, cel despre care a fost vorba este cetăţean în cel mai înalt grad într-o democraţie, pe când în celelalte regimuri e posibil să fie cetăţean, însă nu şi necesar. Căci în unele regimuri nu există demos, iar legea nu prevede adunare, ci întruniri prin convocare[13], iar procesele se judecă pe grupuri, după cum, în Lacedemona, diverşi efori judecă diverse litigii în contracte, geronţii judecă omuciderile, şi tot aşa, altă funcţie – alte cauze. (11) Aceeaşi situaţie se întâlneşte la Cartagina: anumite funcţii judecă toate procesele.

Dar definiţia dată cetăţeanului comportă o îndreptare: căci în celelalte regimuri membru al adunării şi judecător nu este conducătorul pe termen nelimitat, ci acela cu o funcţie bine determinată; dintre aceştia, fie tuturor, fie unora le este încredinţată deliberarea şi judecata asupra tuturor

chestiunilor sau asupra unora dintre ele. (12) Ce este cetăţeanul este, aşadar, evident din acestea: pe cel căruia îi este dată permisiunea de a deţine în comun autoritatea deliberativă şi judiciară îl numim deja cetăţean al cetăţii respective, iar cetatea este, într-un cuvânt, mulţimea unor astfel de oameni, îndeajuns de mare pentru traiul de sine stătător.

Capitolul II

(1) Se defineşte în mod uzual cetăţeanul drept născut din ambii părinţi cetăţeni, având nu doar unul dintre părinţi cetăţean, adică tatăl sau mama. Alţii cercetează aceasta şi mai departe, de pildă până la doi sau trei sau mai mulţi strămoşi. Dar, o dată stabilite aceste definiţii în mod politic[14] şi concis, unii[15] se întreabă cum va fi cetăţean acel al treilea sau al patrulea ascendent. (2) Astfel, Gorgias din Leontinoi, pe undeva poate din pricina dificultăţii, pe undeva din ironie, a spus că „precum pive sunt cele făcute de piuari, tot astfel lariseenii sunt cetăţenii făcuţi de către lucrătorii publici[16], căci dintre ei câţiva sunt făcători de lariseeni". (3) Dar e simplu: acei înaintaşi erau cetăţeni dacă participau la viaţa cetăţii în sensul definiţiei enunţate; căci nici nu este cu putinţă ca definiţia „născut dintr-un cetăţean sau o cetăţeană" să fie potrivită pentru primii locuitori sau pentru întemeictori.

De altfel, poate prezintă o mai mare neclaritate situaţia acelora care au dobândit cetăţenia în urma unei schimbări de regim; un astfel de lucru a făcut Clistene[17] la Atena după alungarea tiranilor[18]: el a inclus în triburi mulţi străini şi sclavi meteci. (4) Controversa legată de aceştia este nu cine este cetăţean, ci dacă unul este cetăţean în mod nelegal sau legal. Totuşi, s-ar putea merge mai departe cu întrebarea: nu cumva cineva ajuns cetăţean în mod ilegal nu este de fapt un cetăţean, întrucât „nelegal" şi „fals" înseamnă acelaşi lucru? (5) Însă din moment ce vedem că există şi autorităţi constituite nelegal, pe care totuşi le vom recunoaşte ca având autoritatea, dar nu şi baza ei legală, iar pe de altă parte, cetăţeanul se defineşte printr-o anumită autoritate[19] (cetăţean este cel care deţine în comun o astfel de autoritate, după cum spuneam), e limpede că trebuie să-i recunoaştem drept cetăţeni şi pe aceştia[20].

Capitolul III

(1) Cât despre condiţia lor legală sau ilegală, controversa aceasta atinge o dezbatere menţionată mai înainte: se întreabă unii când a acţionat cetatea şi când nu cetatea, de pildă în cazul trecerii de la oligarhie sau tiranie la democraţie: (2) atunci unii nu vor să achite nici contractele, sub cuvânt că nu le-a angajat cetatea, ci tiranul, şi nici multe altele de felul acesta, pe motiv că unele dintre regimuri există în virtutea dominaţiei, nu în temeiul interesului general. Dacă, deci, unii sunt guvernaţi chiar democratic în acest mod, este cazul ca despre acţiunile regimului respectiv să afirme că sunt ale cetăţii respective, tot aşa cum se întâmplă şi cu acelea înfăptuite de oligarhie sau de tiranie.

(3) Acest raţionament pare apropiat de următoarea dificultate, şi anume după ce criterii se cuvine să spunem despre cetate că este aceeaşi sau că nu este aceeaşi, ci o alta? O cercetare cât se poate de superficială a acestei dificultăţi priveşte teritoriul şi oamenii. Astfel, se poate să se fi rupt legătura dintre teritoriu şi oameni, iar unii să se fi stabilit într-un teritoriu, alţii în altul.

(4) Această dificultate trebuie considerată destul de acceptabilă (căci, termenul „cetate“ fiind folosit în mai multe sensuri[21], o astfel de cercetare este oarecum la îndemână). De asemenea, dacă oamenii locuiesc în acelaşi teritoriu, când trebuie considerat că o cetate este una? (5) De bună seamă, nu datorită zidurilor; căci şi Peloponesul ar putea fi înconjurat cu un singur zid. O cetate de felul acesta este poate Babilonul şi oricare alta ce are mai degrabă întinderea unui neam decât a unei cetăţi. Iar de cucerirea Babilonului[22], se spune, o parte a cetăţii nu îşi dăduse încă seama nici a treia zi.

(6) Dar, în legătură cu această dificultate, examinarea va fi utilă cu alt prilej. Omul politic nu trebuie să piardă din vedere nici ceea este legat de mărimea cetăţii: care este suprafaţa ei, şi dacă e avantajos să cuprindă un singur neam[23] sau mai multe. Dar dacă aceiaşi locuiesc acelaşi ţinut, oare trebuie spus că, atâta vreme cât neamul[24] locuitorilor rămâne acelaşi, deşi neîncetat unii pier şi alţii se nasc, cetatea este aceeaşi, după cum ne-am obişnuit să zicem şi despre râuri[25] că sunt aceleaşi şi despre izvoare – că sunt aceleaşi, deşi neîncetat o apă vine, alta se duce, sau trebuie spus că oamenii sunt aceiaşi dintr-o astfel de pricină[26], pe când cetatea e alta? (7) Dacă, aşadar, cetatea este un fel de comunitate şi este o implicare în comun a cetăţenilor la regimul politic, în momentul când regimul devine specific un altul şi rămâne diferit, s-ar părea că în mod necesar nici cetatea nu mai este aceeaşi, tot aşa cum şi despre un cor

când comic, când tragic afirmăm că este altul, deşi adesea interpreţii sunt aceiaşi; (8) în chip asemănător, despre orice altă comunitate, despre orice alt compus spunem că este altul dacă specia compoziţiei[27] este alta, de exemplu despre armonia din aceleaşi sunete, dacă este când doriană, când frigiană spunem că este de fiece dată alta[28]. (9) O dată ce aşa stau lucrurile, evident că pentru a spune că o cetate este aceeaşi se cuvine avut în vedere în principal regimul. Ea poate fi denumită cu un alt nume sau cu acelaşi şi când o locuiesc aceiaşi oameni, şi când o locuiesc cu totul alţii[29]. Dacă e în concordanţă cu dreptul să se renunţe sau nu la angajamente când cetatea evoluează spre alt regim – este o altă discuţie.

Capitolul IV

(1) Legat de cele pe care tocmai le-am spus, este de examinat dacă virtutea omului de bine şi a cetăţeanului virtuos trebuie considerate una şi aceeaşi. Dar dacă acest lucru tot trebuie să intre într-o cercetare, se impune mai întâi descrierea virtuţii cetăţeanului într-o schiţă. Deci, precum corăbierul este unul dintre membrii unei comunităţi, la fel afirmăm şi despre cetăţean. (2) Deşi corăbierii sunt neasemănători ca aptitudini (unul este vâslaş, altul cârmaci, unul timonier, un altul poartă altă asemenea denumire), limpede că definiţia[30] cea mai exactă a virtuţii fiecăruia îi va fi proprie aceluia, dar în egală măsură li se va potrivi tuturor şi una comună. Fireşte, sarcina tuturor este reuşita navigării, căci pentru aceasta se străduieşte fiecare dintre corăbieri. (3) La fel, prin urmare, şi cu cetăţenii: deşi sunt neasemănători ca ocupaţii, funcţia lor este menţinerea comunităţii, iar comunitatea este regimul politic[31]. De aceea, virtutea cetăţeanului este în mod necesar raportată la regim. Deci, o dată ce există mai multe forme de regim politic, limpede că virtutea cetăţeanului virtuos nu poate fi una singură, aceea completă, în timp ce pe omul de bine îl recunoaştem astfel în temeiul unei singure virtuţi[32], aceea completă.

(4) E, aşadar, evident că este posibil ca un cetăţean virtuos să nu deţină virtutea care îl defineşte pe omul virtuos. Totuşi, dacă se întâmpină dificultăţi, este posibil ca aceeaşi discuţie despre cel mai bun regim să se abordeze şi în alt mod. (5) Căci dacă[33], pe de o parte, este imposibil ca o cetate să fie formată numai şi numai din virtuoşi, dar în acelaşi timp fiecare trebuie să-şi

Capitolul V

(1) Cu privire la cetăţean, una dintre dificultăţi încă rămâne: e cu adevărat cetăţean doar cel căruia îi este permis să ia parte la conducere, sau sunt de considerat cetăţeni şi meseriaşii? Dar dacă trebuie consideraţi astfel şi ei, care nu participă la funcţii, este cu putinţă ca o astfel de virtute[46] să fie proprie oricărui cetăţean (o dată ce meseriaşul este cetăţean). Iar dacă nimeni dintre cei de felul acesta nu este cetăţean, în ce grup se cuvine aşezat fiecare? Ei nu sunt, nici unul, metec sau străin. (2) Dar nu vom semnala oare nimic absurd rezultat cel puţin pe baza acestui argument? Pentru că nici sclavii, nici liberţii nu se încadrează deloc între cei menţionaţi. În consecinţă, adevărul este că nu e cazul să fie cotaţi drept cetăţeni toţi cei fără de care nu ar exista cetatea, de vreme ce nici copiii nu sunt cetăţeni în aceeaşi măsură ca adulţii: aceştia sunt la modul absolut, aceia într-un mod condiţionat. Sunt, desigur, cetăţeni, însă incompleţi.

(3) În timpurile vechi, în unele locuri, cel ce avea o meserie era sclav sau străin; de aceea, mulţi sunt aşa şi astăzi. Cetatea ideală nu-l va face pe meseriaş cetăţean. Iar dacă va fi şi el cetăţean, atunci nu trebuie să afirmăm că virtutea despre care am vorbit aparţine oricărui cetăţean, nici aceluia ce este doar liber, ci intră în discuţie numai oamenii scutiţi de muncile necesare traiului. (4) Cât despre muncile necesare, cei care fac astfel de servicii pentru o persoană sunt sclavi, iar cei care le fac în interesul public sunt meseriaşi sau zilieri.

La o scurtă examinare, plecând de aici, se va pune în lumină condiţia lor. Tocmai ceea ce am spus deja[47] clarifică aceasta, după aprofundare. (5) De vreme ce există mai multe regimuri, există în mod necesar şi mai multe specii de cetăţean, şi mai ales de cetăţean condus, astfel încât într-o cetate meseriaşul şi zilierul sunt în mod necesar cetăţeni, în altele – cu neputinţă, cum se întâmplă, de pildă, în oricare formă a aşa-numitului regim aristocratic, în care onorurile se dau după virtute şi după merit[48], căci nimeni nu se poate dedica practicării virtuţii trăind o viaţă de meseriaş sau de zilier. (6) În oligarhii însă, zilierul nu este admis drept cetăţean (căci accesul la funcţii depinde de veniturile ridicate), dar meseriaşul este admis, deoarece, dintre meşteşugari, cei mai mulţi sunt bogaţi. (7) În schimb, la Teba era o lege în baza căreia cel ce nu părăsise comerţul de cel puţin zece ani nu putea participa la o funcţie. În numeroase regimuri, legea atrage cetăţeni şi dintre străini. În unele democraţii, fiul unei cetăţene este cetăţean, iar lucrurile stau la fel în multe locuri şi pentru copiii

nelegitimi[49]. (8) Totuşi, după cum din pricina lipsei de cetăţeni puri sunt făcuţi cetăţeni unii ca aceştia (legile se aplică astfel din pricina deficitului de oameni), tot astfel, când populaţia este în exces, se elimină treptat mai întâi cei proveniţi dintr-un sclav sau o sclavă, apoi cetăţenii doar pe linie mamă, în final dându-se cetăţenia doar celor născuţi din ambii părinţi cetăţeni originari.

(9) Din acestea este, aşadar, evident că există mai multe specii de cetăţean şi că se numeşte în cel mai înalt grad cetăţean cel ce ia parte la demnităţi, după cum şi Homer a făurit versul „ca pe un venetic fără cinste“[50], căci precum un metec este cel ce nu are parte de cinstiri. Iar peste tot unde un asemenea lucru este ascuns, se urmăreşte înşelarea locuitorilor[51]. (10) Dacă, aşadar, trebuie considerate diferite sau identice virtutea care defineşte omul de bine şi cea care defineşte cetăţeanul virtuos – e limpede din cele spuse: într-o cetate de un fel ei sunt unul şi acelaşi, într-una de alt fel – diferiţi, iar situaţia dintâi nu este valabilă pentru oricine, ci pentru omul politic şi pentru cel care are autoritate sau este capabil să aibă autoritate, singur sau împreună cu alţii, în administrarea legată de cele comune.

Capitolul VI

(1) O dată precizate acestea, este de examinat ceea ce urmează după ele, şi anume dacă trebuie considerat că există un singur regim politic sau mai multe, şi, dacă e vorba de mai multe, care sunt, câte sunt şi ce diferenţe există între ele. Un regim este organizarea cetăţii în raport cu diversele funcţii, şi în special în raport cu cea suverană în toate. Într-adevăr, autoritatea suverană a cetăţii este pretutindeni guvernământul, iar guvernământul este regimul. (2) Mă refer la faptul că, de exemplu, în democraţii suveran este poporul şi, dimpotrivă, o minoritate este suverană în oligarhii. Afirmăm că şi regimul din acestea este diferit. Vom discuta în aceiaşi termeni şi pentru celelalte. Trebuie stabilit mai întâi pentru ce este constituită cetatea şi câte forme de conducere privesc omul şi viaţa comunitară.

(3) Încă din primele discuţii, în care s-au făcut precizări privind gospodărirea şi conducerea de stăpân[52], s-a vorbit şi despre faptul că omul este prin natură o fiinţă a cetăţii. De aceea, chiar fără a avea deloc nevoie de ajutor reciproc, oamenii nu tind mai puţin spre convieţuire. Totuşi, chiar şi interesul general îi asociază doar în măsura în care fiecăruia îi revine o parte din bunăstare. (4) Mai cu seamă aceasta le e finalitatea,

tuturor în comun şi fiecăruia în parte; dar se mai reunesc şi susţin comunitatea politică pentru a trăi pur şi simplu; şi poate că este cuprinsă o mică parte a frumosului chiar în însuşi faptul de a trăi, cu condiţia să nu existe povara greutăţilor din viaţă.

(5) Se vede cum cei mai mulţi dintre oameni îndură multe suferinţe pentru că sunt ataşaţi de viaţă, de parcă s-ar cuprinde în ea un fel de bună dispoziţie şi un farmec natural. Cât despre modurile de conducere menţionate, ele se disting uşor. Discutăm adesea despre ele în lucrările destinate publicului (exoterice)[53]. (6) Deşi interesul sclavului prin natură şi al stăpânului prin natură este în realitate acelaşi[54], totuşi conducerea de stăpân se exercită cu precădere spre folosul stăpânului, şi doar întâmplător în folosul sclavului: căci dacă sclavul dispare, nu este posibil nă persiste conducerea stăpânului.

(7) Conducerea asupra copiilor, asupra femeii şi asupra întregii gospodării, pe care o numim chiar gospodărească, are drept ţintă fie interesul celor conduşi, fie un interes comun ambelor părţi, dar în sine ea este pentru cei conduşi, după cum vedem şi în alte arte, ca medicina şi gimnastica, chiar dacă întâmplător interesul poate fi al celor ce exercită conducerea respectivă; căci nimic nu îl împiedică pe maestrul de gimnastică să intre uneori şi el în rândul celor ce fac exerciţii, după cum cârmaciul este mereu membru al echipajului. (8) Fără îndoială, maestrul de gimnastică sau cârmaciul urmăreşte binele celor conduşi. Iar când şi acesta devine unul dintre cei conduşi, întâmplător el are parte de beneficiul comun. Cel de al doilea este atunci simplu corăbier, iar primul devine unul dintre gimnaşti, deşi maestru de gimnastică.

(9) De aceea, şi în privinţa funcţiilor politice, când cetatea s-a constituit în temeiul egalităţii cetăţenilor şi al similitudinii lor, ei susţin că merită să conducă pe rând, mai întâi, cum e şi natural, susţinând că merită să servească prin rotaţie cetatea, şi, după cum mai înainte persoana care conducea veghea la interesul altuia, şi celălalt să vegheze, la rândul lui, la binele persoanei respective. (10) Însă în prezent, datorită beneficiilor de pe urma fondurilor comune şi datorită celor de pe urma funcţiei, ei vor să conducă neîntrerupt, ca şi cum, fiind la putere, s-ar însănătoşi mereu, după o boală; căci numai aşa de-ar fi s-ar isca o asemenea goană după funcţii. (11) Este deci evident că toate regimurile care vizează interesul în sens comunitar se prezintă ca fiind corecte conform dreptului în sens absolut, iar cele care urmăresc doar interesul personal al conducătorilor sunt defectuoase şi sunt, toate, deviaţii ale regimurilor corecte. Ele sunt despotice, pe când cetatea este o comunitate de oameni liberi.

Capitolul VII

(1) Fiind făcute aceste precizări, rămân de examinat în continuare regimurile, câte sunt la număr şi care sunt, iar aceasta – studiindu-se mai întâi cele corecte, deoarece deviaţiile vor fi evidente, o dată definite acestea. (2) Câtă vreme „regim" şi „guvernământ" înseamnă acelaşi lucru, iar guvernământul constituie autoritatea suverană a cetăţilor, suveran este cu necesitate fie unul singur, fie puţini, fie cei mulţi. Când unul sau cei puţini sau cei mulţi conduc urmărind interesul comun, aceste regimuri sunt în mod necesar corecte, în timp ce regimurile care urmăresc interesul particular fie al unuia, fie al câtorva, fie al mulţimii sunt deviaţii. Ori participanţii la viaţa cetăţii nu sunt de numit cetăţeni, ori ei trebuie să aibă o parte din beneficiul comun.

(3) Pe aceea dintre monarhii care are în vedere interesul comun o numim în mod obişnuit regalitate, iar autoritatea câtorva persoane, mai multe decât una, o numim în mod obişnuit aristocraţie, fie întrucât conduc cei mai buni, fie întrucât conducerea se exercită pentru binele suprem al cetăţii şi al membrilor ei. În situaţia în care mulţimea guvernează urmărind interesul comun, forma respectivă este denumită cu termenul comun tuturor regimurilor, republică (*politíe*)[55]. (4) Iar aceasta pe bună dreptate, căci este posibil ca o persoană sau câţiva să se distingă în privinţa virtuţii, dar când sunt deja mai mulţi este greu să se urmărească îndeaproape orice virtute, şi atunci primează cea războinică: pentru că ea este cea care se întâlneşte la mulţime. Tocmai de aceea în acest regim autoritatea supremă o are corpul războinic, şi participă la conducere doar cei ce deţin arme.

(5) Deviaţiile regimurilor numite sunt: tirania – pentru regalitate, oligarhia – pentru aristocraţie, democraţia – pentru republică. Tirania este o monarhie în interesul monarhului, oligarhia urmăreşte interesul celor înstăriţi, democraţia urmăreşte interesul celor lipsiţi. Nici una dintre ele nu urmăreşte folosul comun.

Capitolul VIII

(1) Trebuie vorbit puţin mai pe larg despre ce este fiecare dintre aceste regimuri, căci chestiunea prezintă nişte dificultăţi, iar celui ce examinează, prin indiferent ce metodă, în chip filosofic şi fără a privi numai la aspectul practic, îi este propriu a nu neglija şi a nu omite nimic, ci a arăta adevărul despre fiecare lucru.

(2) Tirania este, după cum s-a spus, o conducere monarhică despotică asupra comunităţii politice; este oligarhie când sunt suverani în regim cei care au averi, iar democraţie când, dimpotrivă, sunt suverani nedeţinătorii unei mari averi, cei lipsiţi.

(3) O primă dificultate este legată de această definiţie. Căci ar putea fi suverani în cetate cei mai mulţi, fiind înstăriţi, dar democraţie este când suverană e mulţimea de rând; la fel, invers, dacă undeva s-ar întâmpla să fie suverani în regim aceia lipsiţi, ei fiind mai puţini decât cei înstăriţi, însă mai puternici – dar unde un mic grup e suveran, se afirmă că este oligarhie: atunci, definiţiile date regimurilor nu ar mai părea exacte.

(4) Dar chiar dacă, asociindu-se numărul mic cu bogăţia, iar mulţimea cu sărăcia, regimurile s-ar denumi în consecinţă (oligarhie – cel în care funcţiile le au cei înstăriţi, puţini la număr, iar democraţie – cel în care le au cei lipsiţi, mulţi la număr), se iveşte altă dificultate. (5) Cum vom numi acum regimurile pomenite adineauri, cel în care majoritari sunt cei înstăriţi şi cel în care minoritari sunt cei lipsiţi, când unii sau ceilalţi ajung în fruntea regimului, dacă nu există alt regim în afara celor enumerate?

(6) Prin urmare, acest raţionament pare a pune în lumină faptul că suveranitatea celor puţini sau a celor mulţi, prima în oligarhii, a doua în democraţii, este întâmplătoare, consecinţă a faptului că pretutindeni cei înstăriţi sunt puţini, şi mulţi sunt cei lipsiţi (de aceea cauzele pomenite nu constituie sursa unei diferenţe[56]).

(7) Democraţia şi oligarhia se disting una de cealaltă prin sărăcie şi bogăţie şi, în mod necesar, unde se conduce în temeiul bogăţiei, fie de către minoritate, fie de către majoritate, aceea este o oligarhie, iar unde conduc cei lipsiţi este o democraţie. (8) Dar se întâmplă, după cum am spus, ca săracii să fie puţini, iar bogaţii, mulţi. Totuşi, puţini sunt înstăriţi, dar toţi au parte de libertate, motive pentru care şi unii, şi ceilalţi îşi dispută conducerea.

Capitolul IX

(1) Este cazul să deducem mai întâi care sunt principiile definitorii ale oligarhiei şi ale democraţiei şi ce este dreptul oligarhic şi cel democratic; căci toţi ating un anume drept, dar înaintează până la un punct fără a exprima tot dreptul în mod absolut. De pildă, dreptul pare a fi egalitatea, şi este, însă nu pentru toţi, ci numai pentru egali. (2) Şi

inegalitatea pare a fi dreaptă, şi este într-adevăr, dar nu pentru toţi, ci doar pentru cei inegali. Însă ei nu ţin seama de acest „pentru cine“ şi judecă greşit. Cauza este că îşi raportează judecata la ei înşişi. Şi, în general, cei mai mulţi sunt judecători părtinitori ai propriilor cauze[57].

(3) În consecinţă, o dată ce dreptul priveşte persoane şi se distribuie în aceeaşi proporţie pentru lucruri şi persoane, după cum s-a spus mai înainte în prelegerile de etică[58], părţile sunt de acord în privinţa egalităţii lucrurilor, dar se contrazic în privinţa persoanelor, mai ales din motivul tocmai expus, şi anume pentru că oamenii judecă părtinitor în cele care îi privesc, apoi şi din cauză că ei consideră, şi unii şi ceilalţi, că a vorbi până la un punct despre un anumit aspect al dreptului înseamnă a vorbi despre drept la modul absolut. (4) Căci unii, dacă sunt inegali într-o privinţă, în avuţii de pildă, se socotesc pe de-a-ntregul inegali, iar alţii, egali într-o privinţă, libertatea de pildă, se socotesc pe de-a-ntregul egali. (5) Principalul nu se spune: căci dacă oamenii au format comunităţi şi s-au reunit având în centrul atenţiei proprietăţile, ei au un loc în cetate în raport cu mărimea proprietăţii, astfel încât raţionamentul oligarhilor ar părea să aibă greutate (nu este drept, spun ei, ca acel ce contribuie cu o mină[59] la sută să aibă parte egală nici din capital, nici din venituri cu cel ce aduce tot restul). (6) Dar poate ei s-au asociat nu numai pentru trai, ci mai curând pentru bunăstare (altminteri ar putea exista o cetate formată din sclavi sau din alte fiinţe, dar ea de fapt nu există, deoarece lor nu le este proprie nici fericirea, după cum nici traiul după alegere) şi nu numai pentru o alianţă, ca să nu fie prejudiciaţi de nimeni, şi nici numai pentru schimburi şi relaţii reciproce, căci atunci şi tirenienii[60] şi cartaginezii şi toţi care sunt legaţi între ei prin convenţii ar fi ca nişte cetăţeni ai unei singure cetăţi. (7) Fără îndoială, aceştia au tratate asupra importului, convenţii de împiedicare a prejudiciilor şi înscrisuri de alianţă dar nu au înfiinţat pentru acestea funcţii comune tuturor, ci ele sunt altele la fiecare dintre ei şi, în raporturile reciproce, ei nu se îngrijesc nici de calităţile pe care trebuie să le aibă, nici să nu existe nimeni nedrept între cei aflaţi sub incidenţa tratatelor, nici să nu existe nici un fel de ticăloşie, ci numai să nu se prejudicieze reciproc cu nimic.

(8) Dimpotrivă, toţi cei preocupaţi de o legislaţie bună îşi îndreaptă atenţia tocmai către virtutea şi viciul din cadrul cetăţii. Din aceasta este evident că în jurul virtuţii trebuie orientată grija oricărei cetăţi ce îşi merită numele cu adevărat – şi nu numai de dragul termenului; altminteri, comunitatea devine doar o alianţă, diferită numai ca aşezare de alianţele cu neamurile îndepărtate, şi atunci legea este doar un pact şi, după cum a spus sofistul Lycofron[61], „un garant reciproc al celor drepte“, însă neînstare să-i facă buni şi drepţi pe cetăţeni.

(9) Că aşa stau lucrurile e evident: chiar dacă ar reuni cineva teritoriile într-unul singur, astfel încât cetăţile megarienilor şi corintienilor [62]să fie alipite prin ziduri, tot nu ar rezulta o singură cetate – şi nici dacă locuitorii ar contracta căsătorii mixte, acest lucru fiind totuşi un liant specific cetăţilor.

(10) La fel, chiar dacă unii ar locui separat, însă nu atât de departe încât să nu poată comunica, şi chiar dacă aceştia ar avea legi care să-i împiedice să se prejudicieze între ei în cadrul schimburilor, dacă, de pildă, unul ar fi dulgher, altul agricultor, altul pantofar, şi aşa mai departe, iar ca număr ar fi zece mii, în caz că nu ar comunica în nimic altceva decât în astfel de lucruri, adică schimb şi alianţă, nici aşa nu vor forma încă o cetate. (11) Şi oare din ce cauză? Desigur, nu din pricina neapropierii comunităţii: căci, chiar dacă s-ar asocia formând o astfel de comunitate (şi totuşi fiecare ar face din propria casă o cetate) şi ajutându-se între ei ca şi cum ar fi doar o ligă împotriva agresorilor, la o minuţioasă cercetare nici aşa nu ar apărea ca o cetate dacă, după asociere, ei ar convieţui la fel ca atunci când erau separaţi.

(12) Evident, prin urmare, că o cetate nu este o comunitate de aşezare, care s-ar fi constituit în scopul împiedicării prejudiciilor reciproce şi cu intenţia schimbului. E drept, acestea este necesar să existe, dacă va fi vorba despre o cetate, însă, chiar dacă există toate, nu fiinţează încă o cetate, ci, în realitate, cetatea este comunitatea bunăstării, în vederea vieţii depline şi de sine stătătoare, şi pentru gospodării, şi pentru familii. (13) Totuşi, aceasta nu se va întâmpla dacă nu e locuit unul şi acelaşi spaţiu şi dacă nu au loc căsătorii mixte. De aici s-au născut, înăuntrul cetăţilor, înrudirile, fratriile, sacrificiile publice şi distracţiile ce ţin de convieţuire. Un astfel de lucru este opera concordiei, pentru că alegerea deliberată a convieţuirii înseamnă concordie. Finalitatea cetăţii este bunăstarea, iar cele menţionate există în vederea finalităţii.

(14) Cetatea este comunitatea de familii şi de sate care tinde către o viaţă deplină şi de sine stătătoare. Aceasta înseamnă, afirmăm noi, a trăi fericit şi frumos. Prin urmare, comunitatea politică se cuvine socotit că există pentru acţiunile frumoase şi nu pentru convieţuire[63]. (15) Tocmai din acest motiv, acelora care contribuie cel mai mult la o astfel de comunitate le revine o mai mare participare în cetate decât celor egali sau superiori în privinţa libertăţii şi a originii, dar inegali în virtutea politică, ori celor mai presus ca bogăţie, dar mai prejos ca virtute. Că în disputele asupra regimurilor toţi exprimă doar o parte a ceea ce este drept este evident din cele menţionate.

Capitolul X

(1) Se pune acum întrebarea ce factor trebuie să fie suveran în cetate. În orice caz, fie mulţimea, fie bogaţii, fie cei cinstiţi, fie unul singur, cel mai bun dintre toţi, fie tiranul. Dar evident că toate acestea prezintă neclarităţi. Cum adică? Să-şi împartă săracii bunurile bogaţilor, doar pentru că sunt mai mulţi, nu e aceasta o nedreptate? Dar, pe Zeus, aşa a găsit cu cale factorul suveran, cu îndreptăţire. (2) Şi-atunci ce trebuie numit nedreptate extremă[64]? Luând din nou întreaga populaţie, dacă majoritatea îşi împarte bunurile minorităţii, evident că nimiceşte cetatea. Dar, fără îndoială, virtutea nu distruge elementul care o deţine şi nici dreptatea nu este un principiu distructiv pentru cetate. Astfel încât este limpede că această lege nu poate fi dreaptă. (3) Mai mult, dacă ar fi aşa, toate acţiunile pe care le-a întreprins tiranul ar fi în mod necesar drepte, pentru că, fiind mai puternic, el acţionează cu forţa, ca şi mulţimea faţă de cei bogaţi.

Dar este oare drept să conducă o minoritate şi cei bogaţi? Dacă şi ei s-ar comporta la fel şi ar comite jafuri şi ar confisca proprietăţile, ar fi drept? Atunci ar fi drept şi în cazul celălalt. (4) E evident prin urmare că toate aceste lucruri sunt josnice şi nedrepte.

Atunci trebuie să conducă şi să fie suverani în toate oamenii cinstiţi? Dacă e aşa, cu necesitate sunt dezonoraţi toţi ceilalţi, nefiind onoraţi cu funcţii politice; pentru că vorbim despre funcţii ca despre nişte onoruri, iar dacă mereu aceiaşi sunt conducători, restul sunt în mod necesar dezonoraţi.

(5) Sau e mai bine să conducă unul singur, cel mai vrednic? Numai că acest lucru ar fi şi mai oligarhic, pentru că în acest caz cei înlăturaţi de la onoruri sunt mai mulţi. Dar poate cineva ar afirma că este un defect ca elementul absolut suveran să fie omul şi nu legea, căci omul are pasiunile care afectează sufletul. Însă dacă ar fi suverană o lege oligarhică sau democratică, cu ce se vor deosebi dificultăţile care decurg de aici? Se vor întâmpla întocmai cele spuse mai înainte.

Capitolul XI

(1) Aşadar, celelalte fie lăsate pentru o altă discuţie. Faptul că trebuie ca suverană să fie mai degrabă mulţimea decât cei mai buni, dar puţini, ar părea că aduce o soluţie şi că prezintă o anumită dificultate, dar poate şi un oarecare adevăr. (2) Fiindcă majoritatea, din care fiecare este un 1281 b

om lipsit de virtutea desăvârşită, poate totuşi ca, prin unire, să devină superioară celorlalţi, nu individual, ci colectiv, aşa cum se întâmplă cu ospeţele prin contribuţie, faţă de cele organizate dintr-o singură cheltuială. Căci mulţi fiind, fiecare poate deţine o fracţiune de virtute şi înţelepciune practică, şi, prin asocierea lor, mulţimea devine asemenea unui singur om cu mai multe picioare şi cu mai multe mâini şi înzestrat cu mai multe simţuri, la fel şi în privinţa caracterelor şi a inteligenţei. (3) De aceea, mulţimea şi judecă mai bine atât lucrările muzicii, cât şi pe cele ale poeţilor: fiecare, altă componentă, iar toţi, pe toate. (4) Dar, dintre oameni, cei virtuoşi se deosebesc de oricare din mulţime, după cum şi cei frumoşi, se spune, – de cei lipsiţi de frumuseţe şi picturile de artă – de modelele lor adevărate, tocmai prin îmbinarea într-o unitate a unor elemente risipite ici şi colo, cu toate că, dacă ar fi luate separat, sigur că, pentru unul, ochiul va arăta mai frumos decât portretul, şi tot aşa pentru altul – un alt detaliu. (5) Pe de altă parte, nu e desluşit dacă această diferenţă între cei mulţi şi numărul mic al celor virtuoşi funcţionează la orice demos şi la orice colectivitate. Poate că, pe Zeus, pentru unii este în mod manifest imposibil acest lucru (căci acelaşi raţionament s-ar potrivi în privinţa animalelor sălbatice; şi în definitiv, ca să spunem aşa, prin ce se deosebesc unii de animalele sălbatice?). Însă pentru o colectivitate dată nimic nu împiedică adeverirea acestei afirmaţii.

(6) De aceea, prin aceasta s-ar putea dezlega şi dificultatea mai înainte menţionată[65], ca şi cea care decurge din ea, şi anume în ce chestiuni trebuie să fie suverani oamenii liberi şi masa cetăţenilor (respectiv cei care nu sunt nici bogaţi şi nici nu au vreo pretenţie de merit în virtute)? (7) Participarea lor la cele mai înalte funcţii nu este neprimejdioasă (întrucât din pricina necinstei şi a nechibzuinţei ei pot săvârşi în unele privinţe nedreptăţi şi în alte privinţe, greşeli). Dar să nu fie făcuţi părtaşi şi să nu participe este de temut: ori de câte ori sunt mulţi cei lipsiţi de onoruri şi săracii, respectiva cetate va fi în mod necesar plină de duşmani. (8) Rămâne atunci ca aceştia să participe la deliberare şi la judecată. Tocmai de aceea, şi Solon, şi alţi câţiva dintre legiuitori îi rânduiesc pe ei atât pentru alegerile de conducători, cât şi pentru verificările conturilor conducătorilor, nedându-le însă permisiunea de a guverna singuri. (9) Într-adevăr, toţi au, laolaltă, suficientă capacitate de a percepe şi, amestecaţi între cei mai valoroşi, sunt utili cetăţilor, după cum un aliment impur[66] împreună cu unul pur formează un total mai hrănitor decât o cantitate mai redusă, pură. Însă, luat separat, fiecare este incomplet în privinţa judecăţii.

(10) Dar această rânduire a regimului ridică o primă dificultate: s-ar părea că a aprecia cine a prescris corect un tratament ţine de aceeaşi

persoană care este responsabilă şi de tratamentul, şi de însănătoşirea celui suferind de boala respectivă: acesta este medicul; la fel şi în celelalte specializări[67] şi arte. Deci, precum medicul are a răspunde în faţa unor 1282 a
medici, tot aşa şi alţii au a răspunde în faţa celor asemenea lor. (11) Iar medic este numit şi practicianul obişnuit, şi maestrul, şi, în al treilea rând, cel instruit în arta aceasta (căci unii de acest fel există, la drept vorbind, în toate artele). Dreptul de a-şi spune cuvântul li-l acordăm celor experimentaţi cu nimic mai puţin decât celor docţi. (12) Lucrurile ar părea că stau la fel în privinţa alegerii. De altfel, a alege corect este menirea celor docţi, de pildă desemnarea unui geometru este menirea geometrilor, iar desemnarea unui cârmaci este menirea cârmacilor. E drept că pentru anumite lucrări, ca şi pentru anumite arte, se implică şi unii dintre profani, dar sigur că nu cu mai multă greutate decât cei docţi. (13) Aşa încât, în virtutea acestui raţionament, nu ar trebui lăsată suverană mulţimea nici în alegerile de conducători, nici în verificările de conturi. (14) Dar poate că nu toate aceste obiecţii sunt întemeiate, din motivul de dinainte, – cu condiţia ca mulţimea să nu fie prea aproape de nivelul sclavilor (fiecare în parte va fi un judecător inferior celor docţi, dar toţi la un loc vor fi sau mai buni, sau, oricum, nu mai răi) –, precum şi pentru că în unele arte cel ce a executat nu este nici singurul, nici cel mai în măsură să decidă, atunci când sunt în cunoştinţă de cauză şi cei nedeprinşi cu arta respectivă, după cum o locuinţă nu poate fi apreciată numai de către constructor, ci o va aprecia şi mai exact beneficiarul ei (şi beneficiază de ea gospodarul), o cârmă – un cârmaci o va aprecia mai exact decât un dulgher, iar un ospăţ îl va aprecia mai exact meseanul, şi nu bucătarul.

(15) Aşadar, poate că această dificultate ar părea să se rezolve potrivit în felul acesta. Dar de ea este legată o alta: căci pare deplasat ca oamenii de rând să fie suverani în lucruri mai însemnate decât cele în care sunt suverani oamenii de valoare. Or, verificarea conturilor şi alegerile în funcţii sunt un lucru foarte însemnat; iar în unele regimuri, cum s-a menţionat[68], ele se încredinţează demosurilor. Căci adunarea este suverană în toate lucrurile de acest fel. (16) Totuşi, se participă la adunare, se deliberează şi se judecă pe bază de censuri mici şi indiferent de vârstă, dar se îndeplineşte funcţia de trezorier şi cea de strateg şi se exercită funcţiile cele mai înalte pe bază de censuri mari. În mod asemănător, deci, s-ar putea dezlega şi această a doua dificultate. (17) Poată că şi aceste prevederi sunt adaptate corect: de fapt nu judecătorul, nu consilierul, nu membrul adunării exercită autoritatea, ci tribunalul, sfatul, poporul. Dintre cei pomeniţi, fiecare este o fracţiune a instituţiilor respective (prin fracţiune înţeleg: consilierul, membrul adunării,

judecătorul). (18) Prin urmare, pe drept este mulţimea suverană în lucruri mai însemnate, dat fiind că poporul şi sfatul şi tribunalul se compun din mulţi, iar censul total al acestora este superior celui separat al celor care, individual sau în colegii restrânse, exercită funcţii însemnate.

1282 b (19) Aşadar, lucrurile fie precizate în maniera aceasta. Cât despre cea dintâi dificultate enunţată[69], ea pune în lumină, mai mult decât orice altceva, faptul că suverane trebuie să fie legile – corect stabilite –, iar conducătorului, fie el unul sau mai mulţi, îi revine suveranitatea asupra acelor lucruri unde legile nu se pot pronunţa deloc cu precizie, consecinţă a dificultăţii de a defini la modul general despre toate. (20) Totuşi, nu este încă deloc limpede care trebuie să fie trăsăturile legilor corect instituite, ci persistă dificultatea amintită mai înainte. În definitiv, asemenea regimurilor politice, şi legile sunt cu necesitate defectuoase sau eficiente, drepte sau nedrepte. (21) În afară de aceasta, este evident că legile trebuie stabilite conform cu regimul. Dacă e aşa, este limpede că legile aflate în acord cu regimurile corecte sunt în mod necesar drepte, iar cele aflate în acord cu regimurile deviate sunt nedrepte.

Capitolul XII

(1) De vreme ce în toate ştiinţele şi artele finalitatea este un bine, atunci cel mai mare bine, în cel mai înalt grad, există în cea care este mai presus de toate – iar aceasta este disciplina politică. Binele politic este dreptul, cu alte cuvinte interesul comun.

Se crede îndeobşte că dreptul este un fel de egalitate şi până la un punct sunt acceptate ideile expunerilor de ordin filosofic în care s-au făcut precizări despre etică[70]. Se afirmă că dreptul este un lucru raportat la persoane şi că pentru egali trebuie să existe egalitate. (2) Nu trebuie pierdut din vedere la ce fel de lucruri se aplică egalitatea şi la ce fel de lucruri se aplică inegalitatea. Căci acest lucru prezintă dificultăţi şi implică filosofie politică.

Poate s-ar spune că se impune distribuirea funcţiilor în mod inegal, pe baza superiorităţii în orice fel de bine, chiar dacă în toate celelalte privinţe cetăţenii nu ar fi cu nimic deosebiţi între ei, ci ar fi, întâmplător, la fel, pe motiv că pentru cei diferiţi dreptul şi conformitatea cu meritul sunt distincte. (3) Dar, fără îndoială, dacă acest lucru este adevărat, va rezulta un spor al drepturilor politice pentru cei care au un ascendent în privinţa tenului, a staturii sau a oricărei alte calităţi. (4) Falsul nu iese la

suprafaţă? El este evident pentru celelalte ştiinţe şi discipline: dintre nişte flautişti deopotrivă de iscusiţi în arta lor, flautele de cea mai bună calitate nu trebuie date acelora mai nobili; pentru că nu vor cânta din flaut cu nimic mai bine ca urmare a originii, ci instrumentele de cea mai bună calitate trebuie date celui superior în execuţie.

Dacă încă nu este limpede ceea ce s-a spus, va deveni evident pentru cei ce merg mai departe. (5) Să presupunem că unul este maestru în arta cântării din flaut, dar mult inferior în privinţa originii sau în privinţa frumuseţii: chiar dacă fiecare dintre acestea (adică originea nobilă şi frumuseţea) este un bun mai mare decât arta cântării din flaut şi chiar dacă ele sunt proporţional superioare faţa de arta cântării din flaut mai mult decât este superior flautistul în arta sa, totuşi lui îi trebuie date acele flaute ieşite din comun; căci superioritatea ca bogăţie, precum şi ca origine nobilă, ar trebui să contribuie la o bună execuţie, dar ele nu contribuie deloc.

(6) Mai mult, în temeiul acestui raţionament, orice bun ar fi comparabil cu oricare altul. Iar dacă ar conta mai mult faptul de a fi de o anumită statură, atunci şi statura în general ar putea intra în competiţie atât cu bogăţia, cât şi cu libertatea. În consecinţă, dacă o persoană s-ar distinge prin statură mai mult decât altă persoană prin virtute, şi dacă statura în general s-ar afla mai presus de virtute, înseamnă că toate lucrurile sunt comparabile, căci dacă o cantitate este superioară altei cantităţi, e limpede că alta îi va fi egală. (7) De vreme ce acest lucru este imposibil[71], limpede că, şi în cele politice, pe drept cuvânt, funcţiile nu se dispută în temeiul oricărei inegalităţi (dacă unii sunt iuţi şi alţii înceţi, acesta nu este deloc un motiv ca primii să aibă rang mai înalt şi ceilalţi mai modest, ci diferenţa respectivă este aducătoare de glorie în întrecerile gimnice); (8) dimpotrivă, disputa este necesar să se întemeieze pe baza elementelor din care este constituită cetatea[72]. Tocmai de aceea, pe drept cuvânt, nobilii, oamenii liberi şi cei bogaţi sunt cei rivali în demnităţi. Trebuie, într-adevăr, să existe oameni liberi şi care plătesc impozit[73] (căci nu ar putea exista o cetate compusă numai din oameni lipsiţi, după cum nici numai din sclavi). (9) Dar dacă e nevoie de acestea[74], limpede că e nevoie şi de dreptate, ca şi de virtute războinică. Căci fără ele nu este posibilă administrarea unei cetăţi; cu deosebirea că fără cele dintâi este imposibilă existenţa cetăţii, iar fără cele din urmă, buna ei administrare[75].

Capitolul XIII

(1) Aşadar, dacă este vorba despre existenţa cetăţii, toate aceste dispute[76] sau unele dintre ele ar părea îndreptăţite, dar dacă este vorba despre o viaţă bună, educaţia (*paideia*) şi virtutea ar intra în dispută cu cea mai mare îndreptăţire, cum s-a spus şi mai înainte[77]. Dar de vreme ce nici cei egali în privinţa unui singur lucru nu trebuie să fie egali în toate şi nici cei inegali într-o privinţă nu trebuie să fie inegali în toate, cu necesitate toate regimurile de felul acestea sunt deviaţii.

(2) S-a spus, desigur, şi mai înainte[78] că într-un fel toţi îşi dispută pe drept puterea, dar în acelaşi timp nu toţi absolut pe drept: cei bogaţi – pentru că beneficiază de o mai mare suprafaţă de pământ, iar pământul este bun comun, şi pentru că sunt în general mai de încredere când este vorba de contracte; oamenii liberi şi cei nobili – fiind de condiţie apropiată (întrucât cei de neam mai bun sunt cetăţeni în mai mare măsură decât cei de neam umil, iar obârşia nobilă este în fiece loc onorată la ea acasă. (3) În plus, este firesc ca urmaşii unora mai buni să fie mai buni, pentru că nobleţea este virtutea unei familii[79]). Vom aprecia drept la fel de just faptul ca şi virtutea să intre în dispută, căci afirmăm că dreptatea este o virtute comunitară, pe care o însoţesc în mod necesar celelalte virtuţi[80]. (4) Dar, fără îndoială, situaţia este aceeaşi şi pentru majoritate în raport cu minoritatea, întrucât, în ansamblu, majoritatea este mai puternică, mai bogată şi mai bună în raport cu minoritatea.

Deci, oare dacă ar trăi toţi într-o singură cetate, mă refer de pildă la cei buni, cei bogaţi şi cei nobili, de cealaltă parte aflându-se, de asemenea, restul masei de cetăţeni, va mai exista sau nu vreo controversă în privinţa celor ce trebuie să deţină puterea? (5) În fiecare dintre regimurile menţionate, decizia privitoare la cei ce trebuie să conducă este în afara oricărei controverse (căci regimurile diferă tocmai prin suverani: de pildă, un regim se deosebeşte prin guvernarea de către cei bogaţi, altul prin guvernarea de către oamenii virtuoşi, şi tot aşa pentru fiecare dintre celelalte). Noi totuşi examinăm cum trebuie făcută distincţia când aceste elemente sunt prezente în acelaşi timp. (6) Iar în cazul în care cei înzestraţi cu virtute ar fi deosebit de puţini la număr, în ce mod să se hotărască? Sau poate este de examinat raportul dintre numărul lor mic şi misiunea lor, spre a se vedea dacă sunt capabili să administreze cetatea sau suficient de mulţi pentru a forma singuri o cetate.

Dar toţi cei care se află în dispută privind demnităţile politice se confruntă cu o dificultate. (7) Astfel s-ar putea crede că aceia care pretind

că merită să conducă datorită bogăţiei nu au nici un argument just, şi la fel cei care invocă ascendenţa. Este limpede că dacă un cetăţean este la rândul său mai bogat decât toţi, în chip vădit va trebui, conform aceluiaşi drept, să-i conducă el singur pe toţi şi, la fel, cel ce se distinge prin nobleţe va trebui să-i domine pe cei ce intră în dispută pe baza condiţiei libere. (8) Acelaşi lucru se va petrece cu siguranţă şi pentru aristocraţii în privinţa virtuţii. Astfel, dacă un singur om ar fi mai presus de ceilalţi oamcni virtuoşi din cadrul guvernământului, cl este cel care trebuie să devină suveran, conform aceluiaşi drept. Negreşit, prin urmare, dacă mulţimea trebuie să fie suverană pentru că este mai puternică decât minoritatea, atunci, dacă unul sau mai mulţi decât unul, dar mai puţini decât majoritatea, ar avea mai multă putere decât restul, aceştia ar trebui să fie suverani mai degrabă decât masa.

(9) În concluzie, toate acestea par să clarifice că nu este corect nici unul dintre aceste criterii, în temeiul cărora oamcnii pretind că merită să conducă ei, iar ceilalţi să fie cu toţii conduşi de către ei. (10) Firește că şi împotriva celor ce pretind că merită să aibă autoritate asupra corpului de guvernare în temeiul virtuţii, şi în egală măsură contra celor ce se sprijină pe bogăţie, masele ar putea aduce o obiecţie justă: nimic nu împiedică uneori mulţimea să fie mai bună decât minoritatea şi mai bogată, nu individual, ci laolaltă.

(11) Astfel se poate veni şi în întâmpinarea dificultăţii pe care unii o investighează şi o aduc în discuţie: sc pune uneori întrebarea dacă legiuitorul, în intenţia de a stabili celc mai corecte legi, trebuie să se orienteze spre interesul celor mai buni sau spre interesul celor mai mulţi, când se iveşte cazul anterior menţionat[81]. (12) Ceea ce este corect trebuie înţeles drept „situaţie de egalitate“, iar „situaţia de egalitate“ este un lucru corect în raport cu interesul întregii cetăţi şi cu interesul comun al cetăţenilor. Un cetăţean este în sens comun cel care participă pe rând la a conduce şi la a fi condus, dar el este diferit în raport cu fiece regim, iar pentru cel mai bun regim este cetăţean acela capabil şi care alege în mod deliberat să fie condus şi să conducă în vederea unei vieţi conforme virtuţii. (13) Dar dacă există unul singur sau mai mulţi decât unul, şi totuşi nu destui pentru a întruni efectivul unei cetăţi, care să se distingă prin superioritatea în virtute într-atât încât nici virtutea tuturor celorlalţi, nici capacitatea lor politică nu s-ar putea compara cu ale celor dintâi, dacă sunt mai mulţi, sau, dacă este unul, cu ale aceluia doar, aceştia nu mai pot fi apreciaţi drept o parte a cetăţii. Vor fi nedreptăţiţi dacă vor fi socotiţi a merita drepturi egale, ei, atât de inegali ca virtute şi capacitate politică. Precum un zeu între oameni va fi, probabil, unul ca acesta. (14)

Dc unde este limpede că şi legislaţia are incidenţă în mod necesar asupra celor egali şi prin naştere, şi prin capacitate, însă pentru unii ca aceia nu există lege: căci ei înşişi sunt legea. Ar fi de-a dreptul ridicol să încerci să dai legi împotriva lor. Ei ar spune, desigur, ceea ce Antisthenes[82] zicea că spun leii când iepurii ţin un discurs şi solicită egalitate pentru toţi.

(15) De aceea şi recurg la ostracism[83] cetăţile guvernate democratic – dintr-o cauză de felul acesta: într-adevăr, ele par să urmărească mai presus de toate egalitatea, aşa încât aceia care dădeau impresia că excelează în influenţă datorită bogăţiei sau numeroşilor susţinători ori datorită altei forme de putere politică erau ostracizaţi şi îndepărtaţi din cetate pe o durată determinată[84]. (16) Se povesteşte că şi argonauţii l-au părăsit pe Heracles dintr-o pricină asemănătoare: corabia Argo nu a voit să-l ducă împreună cu ceilalţi pentru că era mult mai greu decât restul năierilor[85]. Aşadar, nu trebuie socotite cu totul îndreptăţite criticile defăimătorilor tiraniei şi ai sfatului pe care Periandros i l-a dat lui Thrasybulos: (17) se spune că Periandros[86] nu i-a răspuns nimic crainicului trimis să ceară sfat, dar că, retezând spicele ce se ridicau deasupra, a netezit câmpul. La care solul, fără a pricepe tâlcul faptei, i-a istorisit cele întâmplate lui Thrasybulos, iar acesta a înţeles că oamenii care îi întrec pe alţii trebuie înlăturaţi.

(18) De fapt acest lucru nu slujeşte doar tiranilor, şi nu îl întreprind numai tiranii, ci el se întâlneşte deopotrivă în oligarhii şi în democraţii: ostracismul are într-un fel acelaşi efect ca şi anihilarea cetăţenilor de excepţie şi exilarea lor.

(19) La fel acţionează, atât faţă de cetăţi, cât şi faţă neamuri, deţinătorii puterii suverane, precum au făcut atenienii[87] cu cei din Samos, Chios şi Lesbos (abia şi-au întărit dominaţia şi atenienii i-au umilit, încălcând tratatele), iar regele perşilor i-a masacrat adesea pe mezi, pe babilonieni şi pe alţii care se mândreau cu supremaţia lor de odinioară[88].

(20) Problema se pune în general pentru toate regimurile, chiar pentru cele corecte[89]; cele deviate înfăptuiesc aceasta când se are în vedere interesul particular, dar se întâmplă, desigur, la fel pentru cele care vizează binele comun. (21) Lucru limpede şi în celelalte arte şi ştiinţe: nici pictorul nu ar lăsa fiinţa cu un picior disproporţionat, nici chiar dacă ar excela în frumuseţe, nici constructorul de corăbii nu ar lăsa pupa sau o altă componentă a corabiei disproporţionată, şi de bună seamă nici maestrul corului[90] nu va lăsa între cântăreţi pe unul cu o voce mai amplă şi mai frumoasă decât corul întreg. (22) Prin urmare, în virtutea acestui lucru, nimic nu îi împiedică pe monarhi să se afle în acord cu cetăţile lor, cu condiţia să înfăptuiască aceasta doar atunci când propria putere este avantajoasă pentru cetăţile respective. De

aceea, în privinţa cazurilor de superioritate recunoscută, argumentul în favoarea ostracismului are o anumită justificare politică. (23) Preferabil, desigur, ca legiuitorul să fi constituit de la început regimul astfel încât să nu aibă nevoie de un asemenea remediu. O a doua manevră[91], dacă s-ar ivi cazul, este încercarea de a îndrepta regimul printr-o corectare de acest fel, ceea ce nu s-a întâmplat în cadrul cetăţilor: căci nu s-a privit către interesul propriului regim, ci s-a făcut uz de măsurile de ostracism într-un spirit partizan[92].

(24) Aşadar, în regimurile deviate, ostracismul, în interes particular, este eficient şi drept, evident, însă nu cu totul drept, de asemenea lucru evident, cu siguranţă. Dar chiar pentru regimul cel mai bun el prezintă o considerabilă dificultate, nu în cazul superiorităţii în celelalte bunuri de felul puterii, bogăţiei şi popularităţii, ci, dacă apare un om de o virtute ieşită din comun – ce-i de făcut? (25) Căci nu s-ar putea spune că un astfel de om trebuie izgonit şi îndepărtat; dar, cert, nici nu s-ar putea conduce unul ca acesta. Ar însemna, printr-o împărţire a funcţiilor[93], aproape să se pretindă a-l conduce pe Zeus. Rămâne prin urmare, după cum pare dat natural, ca toţi să se supună de bunăvoie unuia de felul acesta, cei de acest fel devenind în cetăţi regi pe viaţă.

Capitolul XIV

(1) Poate că este bine ca după discuţiile care au avut loc să trecem mai departe şi să examinăm situaţia regalităţii. Afirmăm că este unul dintre regimurile corecte. De examinat dacă atât pentru o cetate, cât şi pentru o ţară[94] ce îşi proiectează o bună administrare, a cunoaşte o guvernare regală este un avantaj, sau dimpotrivă, ori pentru unii este un avantaj, iar pentru alţii un dezavantaj. (2) De bună seamă, trebuie pentru început să dezbatem dacă regalitatea comportă un singur gen sau are mai multe varietăţi. Este, de bună seamă, uşor de observat că regalitatea cuprinde mai multe genuri şi că modul de conducere nu este unul singur pentru toate. 1285 a

(3) Astfel, cea din regimul laconian pare a fi în cel mai înalt grad o regalitate dintre cele conforme legii[95], însă nu este suverană în toate, ci regele este comandant al treburilor de război doar când părăseşte teritoriul; regilor le mai revine cultul zeilor. (4) Această regalitate este, aşadar, ca o comandă militară a unor autocraţi, viageră. Regele nu are drept de viaţă şi de moarte, acesta funcţionând doar într-o anumită regalitate, cum se întâmpla la cei

vechi în expediţiile militare, în virtutea dreptului celui mai tare[96]. O arată Homer: Agamemnon răbda să fie insultat în adunări, dar, pe timpul unei incursiuni, prerogativele sale includeau şi dreptul de viaţă şi de moarte. (5) Şi, negreşit, spune: „Dacă pe unul vedea-voi răznit de pe câmpul de luptă, /... / Are să scape cu greu mai pe urmă de câini şi de vulturi. / Eu pedepsi-l voi cu moartea“[97]. Aceasta este o formă de regalitate, o comandă militară pe viaţă, iar dintre regalităţile respective unele sunt ereditare, altele elective. (6) Pe lângă aceasta, există o altă formă de monarhie, cum sunt regalităţile la unii barbari. Ele comportă toate o putere vecină cu tiraniile, dar sunt şi în acord cu legea, şi strămoşeşti. Din pricină că prin natură, în privinţa caracterelor, barbarii sunt mai înclinaţi către sclavie decât elenii, iar cei din Asia – decât cei din Europa, ei îndură cu totul nesiliţi autoritatea despotică. (7) Aşadar, dintr-o astfel de pricină regalităţile în discuţie sunt tiranice, dar stabile prin faptul că sunt ereditare şi în acord cu legea[98]. Aici garda este regală şi nu tiranică din aceeaşi cauză: căci pe regi îi păzesc propriii cetăţeni înarmaţi, în timp ce pe tirani îi păzeşte un corp militar străin; primii domnesc în acord cu legea şi cu consimţământul supuşilor, ceilalţi fără acest consimţământ, astfel încât primii au o gardă din cetăţeni, iar aceştia din urmă o gardă împotriva cetăţenilor.

(8) Acestea sunt, aşadar, două forme de monarhie, alta fiind aceea care exista la vechii elini, fiind vorba despre aşa-numiţii dictatori (aisymneţi)[99]. Este, pe scurt, o tiranie electivă care diferă de monarhia barbară nu întrucât nu este în acord cu legea, ci doar prin faptul că nu este ereditară. (9) Unii exercitau această conducere pe viaţă, alţii pentru perioade sau acţiuni determinate, aşa cum cei din Mitilene l-au ales cândva pe Pittacos împotriva exilaţilor, care îi aveau în frunte pe Antimenides şi pe poetul Alceu[100]. (10) Alceu însuşi arată într-unul dintre cântecele de banchet că locuitorii l-au ales tiran pe Pittacos. El îi critică pentru că „josnic de-obârşie, / Fost-a Pittacos pus, într-un oraş fără de vlagă şi / Neferice, – tiran; toţi adunaţi mult îl mai laudă“[101]. (11) Aşadar, aceste monarhii sunt şi erau[102] tiranice prin caracterul despotic şi regale prin faptul de a fi elective şi cu consimţământul supuşilor.

O a patra formă de monarhie regală sunt regalităţile din timpurile croice, funcţionând prin consimţământ şi fiind ereditare, în acord cu legea. (12) Întrucât cei dintâi reprezentanţi s-au ilustrat ca binefăcători ai mulţimii prin iniţierea în meşteşugari, prin victorie în război, prin reunirea într-o cetate sau dobândirea de pământuri, ei au devenit regi cu voia oamenilor şi strămoşi ai regilor ulteriori[103]. Aveau primatul în privinţa comenzii în luptă şi în privinţa acelor sacrificii care nu erau încredinţate preoţilor, şi, de asemenea, judecau pricini. Aceste din urmă

atribuţii le exercitau unii fără jurământ, alţii sub jurământ. Jurământul consta într-un gest de înălţare a sceptrului[104]. (13) Aceşti regi, în timpurile vechi, aveau puterea neîntrerupt, şi asupra treburilor cetăţii, şi asupra celor teritoriale, şi asupra celor de peste hotare. Mai târziu însă, unele prerogative fiind părăsite de regi, altele fiindu-le luate de mase, regilor le-au fost lăsate în mai toate cetăţile doar sacrificiile[105], iar acolo unde regalitatea îşi merita numele, ei au păstrat numai comanda militară în războaiele din afară.

(14) Formele de regalitate sunt, aşadar, acestea, patru la număr: una, cea din timpurile eroice (care exista cu învoirea supuşilor, dar în direcţii bine delimitate: regele era căpetenie militară, judecător şi mai-mare în cele închinate zeilor), a doua, cea de la barbari (care este o putere despotică întemeiată pe lege, pornită de la o familie), a treia, cea care se cheamă dictatură (aisymnetie) (care este o tiranie electivă), a patra dintre acestea, cea laconiană (care, pe scurt, e o comandă militară ereditară viageră). (15) Astfel diferă acestea între ele. Se distinge o a cincea formă de regalitate atunci când unul singur ar fi suveran în toate, aşa cum fiece neam şi fiecare cetate sunt suverane în cele comune, formă clasificată în acelaşi rând cu arta gospodăririi. După cum arta gospodăririi este un fel de regalitate a gospodăriei, tot astfel regalitatea aceasta este o gospodărire a unei cetăţi şi a unuia sau mai multor neamuri.

Capitolul XV

(1) Cam două sunt, la drept vorbind, formele de regalitate ce se cuvin examinate, aceasta a cincea şi cea laconiană: restul sunt în mare parte intermediare între acestea[106], deoarece în ele regii au prerogative mai puţine decât în regalitatea absolută, dar mai multe decât în cea laconiană. (2) Aşa încât investigaţia se limitează oarecum la două puncte: unul, dacă este în avantajul cetăţilor ca strategul să fie numit pe viaţă, şi aceasta în cadrul aceleiaşi familii sau în sistem alternativ[107], ori, dimpotrivă, este în dezavantajul lor; al doilea punct – dacă este un avantaj ca unul să deţină supremaţia în toate ori, dimpotrivă, este un dezavantaj. De fapt, examinarea unei asemenea autorităţi militare are forma investigării legilor mai degrabă decât a investigării regimului (căci această autoritate poate funcţiona în toate regimurile), aşa că fie lăsată la o parte prima întrebare[108]. (3) Dar tipul rămas de regalitate este o formă de regim

politic, aşa încât trebuie să reflectăm la el şi să analizăm rapid dificultăţile care îi sunt proprii.

Punctul de plecare al acestei cercetări acesta este: dacă foloseşte mai mult conducerea de către cel mai bun om sau de către cele mai bune legi.

(4) Or, adepţii avantajelor conducerii regale cred că legile exprimă numai generalul, şi că nu dau prescripţii pentru împrejurări, aşa încât în orişice artă ar fi stupidă conducerea în baza unor reguli scrise. Şi în Egipt le este permis medicilor să schimbe tratamentul după cea de a patra zi (iar dacă o fac mai curând, este riscul lor[109]). Evident, prin urmare, că, din acelaşi motiv, regimul cel mai bun nu este cel întemeiat pe reguli scrise şi legi.

(5) Totuşi, şi acea regulă generală trebuie să fie la dispoziţia conducătorilor. Elementul în care componenta afectivă nu este înrădăcinată deloc e, în general, mai puternic decât cel în care aceasta este înnăscută. Componenta afectivă nu există în lege, pe când orice suflet omenesc o cuprinde cu necesitate. Dar s-ar putea spune tot aşa de bine că, în schimb, un om va delibera mai bine în cazurile particulare. (6) Prin urmare, este clară necesitatea ca acesta să fie un legiuitor, ca şi necesitatea existenţei legilor, însă fără ca ele să fie suverane acolo unde se abat de la scopul lor, cu toate că în celelalte cazuri, desigur, trebuie să fie suverane. Dar în acele situaţii în care legea fie nu este deloc capabilă de a discerne, fie nu o poate face cum se cuvine, oare trebuie să conducă unul singur, cel mai bun, sau toţi? (7) Într-adevăr, acum în întruniri se judecă, se deliberează şi se decide, iar aceste decizii sunt toate pentru cazuri individuale. Luat individual, sigur că orişicine este inferior în comparaţie cu cel mai bun, însă cetatea este constituită din mai mulţi, după cum un ospăţ prin contribuţie este mai îmbelşugat decât unul individual şi din cheltuiala unuia singur. De aceea, în multe situaţii o sumedenie de oameni judecă mai înţelept decât unul singur, oricare ar fi acesta.

(8) În plus, mulţimea este mai greu de corupt. Ca şi o cantitate mai mare de apă, masa este mai greu coruptibilă decât minoritatea. Când individul e stăpânit de mânie sau de alt asemenea afect, în mod necesar discernământul său este anulat, în timp ce, în cealaltă situaţie, este greu să se mânie toţi deodată şi să greşească. (9) Fie o mulţime, oameni liberi, nefăptuind nimic în afara legii, decât în cazurile unde legea a omis în mod necesar prevederile; chiar dacă, firește, lucrul nu e uşor într-o mare mulţime, să presupunem măcar o majoritate, şi oameni de bine, şi buni cetăţeni: oare mai greu de corupt va fi acel conducător unic sau mai degrabă vor fi mai greu de corupt cei numeroşi, buni cu toţii? Nu este limpede că acea majoritate? – Dar unii vor manifesta un spirit partizan,

pe când unul singur este nepărtinitor. (10) Dar şi acestei concluzii trebuie să i se obiecteze, desigur, că membrii colectivităţii pot avea un suflet la fel de virtuos ca acest unul. Iar dacă, aşadar, conducerea de către o majoritate de oameni, toţi buni, trebuie apreciată drept aristocraţie, iar conducerea de către unul singur, ca regalitate, atunci aristocraţia ar fi un lucru mai de dorit pentru cetăţeni decât regalitatea, indiferent dacă puterea este cu sau fără forţă armată – numai să se găsească mai mulţi asemenea oameni[110]. (11) Şi poate de aceea oamenii se lăsau înainte sub conducerea regilor – pentru că erau rar de găsit bărbaţi care să se distingă mult prin virtute, mai ales într-o vreme în care se locuia în cetăţi mici. Îi mai desemnau pe regi şi ca urmare a unei binefaceri, fapt ce este lucrarea oamenilor de bine. Dar, după ce au ajuns să existe mai mulţi asemănători în privinţa virtuţii, aceştia au început să nu mai îndure, ci să caute ceva comun şi să întemeieze un regim. (12) Apoi, devenind mai corupţi, au făcut afaceri pe seama fondurilor comune. Şi aceasta este, putem spune pe drept cuvânt, sursa oligarhiilor; căci bogăţia a fost pusă la mare cinste. De la acestea s-a trecut mai întâi la tiranii, iar de la tiranii la democraţie[111]. Aceasta pentru că, devenind mereu tot mai puţini din pricina ruşinoasei dorinţe de câştig, au determinat creşterea puterii mulţimii, care a ajuns să se răzvrătească, şi astfel au luat naştere democraţiile. (13) După ce s-a produs o creştere a cetăţilor, poate că nici nu mai e uşor să ia fiinţă alt regim decât democraţia.

Iar dacă ar susţine cineva că guvernarea regală este binele suprem pentru cetăţi, ce se va întâmpla cu fiii regelui? Descendenţii trebuie să domnească şi ei? – Dar dacă vor deveni aşa cum s-au întâlnit unii, va fi o pagubă. (14) – Atunci regele, deţinând supremaţia, nu le-o va transmite şi copiilor lui. – Dar aceasta nu prea e uşor de crezut; este un lucru greu şi cere o virtute prea mare pentru firea omenească[112].

Se întâmpină o dificultate şi în privinţa puterii militare: oare viitorul rege trebuie să aibă în jurul lui o forţă prin care să fie în stare să-i constrângă pe cei care refuză să-i devină subordonaţi, sau cum altfel este cu putinţă să administreze domnia? (15) Chiar dacă el ar fi suveran în acord cu legea, nefăcând din proprie voinţă nimic în afara legii, totuşi este necesar să aibă la dispoziţie o forţă prin care să păstreze legile. (16) Probabil că în cazul unui rege de acest fel nu este greu de precizat: trebuie ca acesta să deţină o forţă, dar această forţă să fie atât cât să depăşească pe oricine, şi individ, şi grupare, dar să se afle mai prejos decât masa, în felul în care cei vechi puneau la dispoziţie gărzi când instalau în fruntea cetăţii pe cineva pe care îl numeau dictator (aisymnet) sau tiran[113], iar când Dionysios cerea gărzi, cineva îi sfătuia pe siracuzani să i le acorde în numărul astfel necesar[114].

Capitolul XVI

7a (1) A venit acum rândul discuţiei privind regele care face totul după bunul plac, şi se cere o examinare în acest sens. Căci aşa-zisul rege în acord cu legea nu reprezintă, după cum am spus[115], o formă de regim politic (căci în toate regimurile poate exista o comandă militară pe viaţă, de pildă în democraţie şi în aristocraţie, şi mulţi instituie un singur suveran în administraţie: o astfel de funcţie există şi la Epidamnos, existând şi alta la Opunt, dar cu o arie ceva mai restrânsă).

(2) Cât despre aşa-numita regalitate absolută – cea în temeiul căreia regele domneşte în toate după propria voinţă – unora li se pare că supremaţia unuia asupra tuturor cetăţenilor nu este conformă naturii, acolo unde cetatea se află constituită din asemănători: celor asemănători prin natură li se cuvin în mod necesar aceleaşi drepturi şi aceleaşi merite, conform naturii lor, încât, dacă hrana sau îmbrăcămintea egală pentru oameni inegali dăunează corpurilor lor, situaţia este desigur aceeaşi şi în cazul onorurilor; se întâmplă, prin urmare, la fel şi cu tratamentul inegal faţă de egali. (3) Tocmai de aceea nu este cu nimic mai drept a conduce decât a fi condus, prin urmare şi conducerea alternativă este la fel de dreaptă. Acest lucru este deja o lege, căci ordinea este lege.

Este deci mai de dorit să domnească legea decât unul oarecare dintre cetăţeni, (4) pe baza aceluiaşi principiu: chiar dacă este preferabilă conducerea câtorva[116], ei trebuie făcuţi păzitori de legi şi slujitori ai legilor. Este necesar să existe anumite funcţii, dar nu este drept, se afirmă, ca ele să fie îndeplinite de acest om unic, cel puţin atunci când toţi sunt asemănători.

Însă, fără îndoială, cu privire la acele chestiuni pe care legea nu pare în stare să le definească, nici omul nu s-ar putea pricepe. (5) Iar legea, care i-a instruit în ceea ce se cuvine, le impune conducătorilor judecarea şi administrarea celor rămase „cu discernământul cel mai just“[117] . Pe deasupra, ea le încredinţează îndreptarea în cazurile în care, din experienţă, ar considera că un lucru este mai bun decât dispoziţiile existente. Aşadar, imperativul domniei legii trece drept echivalent cu imperativul domniei zeului şi raţiunii în exclusivitate, pe când imperativul domniei omului adaugă domnia fiarei, căci patima este de această factură, iar pasiunea îi corupe pe conducători şi pe cei mai buni oameni[118]. De aceea, legea este raţiune fără dorinţă.

(6) Modelul din arte pare a fi fals – căci este greşit, se spune, să te îngrijeşti după reţete scrise, şi este cu atât mai de dorit să te adresezi

cunoscătorilor artei respective. (7) Pentru că aceştia nu fac, din prietenie, vreun lucru în afara prescripţiei, ci încasează onorariul pentru că i-au vindecat pe suferinzi; dar cei din funcţiile politice sunt obişnuiţi să acţioneze în multe situaţii prin intrigi şi favoruri, şi numai când pacienţii i-ar bănui pe medici de înţelegere cu duşmanii spre a-i ucide pentru câştig, atunci ar putea căuta tratamentul mai curând în reguli scrise. (8) Însă, fără îndoială, medicii bolnavi apelează pentru sine la alţi medici, iar maeştrii de gimnastică, antrenându-se, la alţi maeştri de gimnastică, ca unii care nu pot discerne adevărul din cauza judecării cazului personal şi care sunt dominaţi de afect; de unde este limpede că atunci când se caută ceea ce este drept se caută calea de mijloc; căci legea este calea de mijloc. (9) Au o şi mai mare importanţă şi privesc chestiuni cu mult mai importante legile bazate pe cutume faţă de legile bazate pe litera scrisă, astfel încât, dacă un om, deţinând puterea, prezintă mai mare siguranţă decât legile scrise, el nu mai prezintă aceeaşi siguranţă în raport cu legile bazate pe cutumă. 35 40 1287 b 5

Dar, fără îndoială, nu este uşor ca unul să cuprindă cu privirea multe lucruri: va trebui, în consecinţă, să existe mai mulţi conducători numiţi de către el; prin urmare, cu ce se deosebeşte această ocupare dintru început a funcţiilor, de numirea lor de către acea unică persoană în felul acesta? 10

(10) În plus, ceea ce s-a arătat şi mai înainte, dacă omul virtuos este, pe baza superiorităţii sale, îndreptăţit să conducă, doi oameni de bine vor fi şi mai buni decât unul singur. Acesta este sensul acelui „dacă-mpreună merg doi“ şi al rugii lui Agamemnon „de-aş fi avut eu asemenea sfetnici vreo zece cu mine!“[119] 15

Şi în prezent funcţiile au suveranitatea deciziei, judecătorul de pildă – în lucruri pe care legea este incapabilă să le precizeze, pe când în chestiunile unde este capabilă să o facă nu aduce nimeni contestaţii sub cuvânt că legea ar domni şi ar judeca imperfect.

(11) Dar, de vreme ce unele soluţii pot fi cuprinse în legi, iar pentru altele este imposibil, tocmai acestea determină îndoieli şi cercetări – dacă este preferabil să domnească legea desăvârşită sau omul desăvârşit. A legifera ceea ce se deliberează este dintre cele imposibile. Totuşi, obiecţiile nu se ridică pe motiv că nu e necesar ca decizia în astfel de lucruri să îi revină unui om, ci pe motiv că nu trebuie să fie unul singur, ci mai mulţi. (12) Căci fiecare conducător instruit de către lege judecă bine şi ar părea poate ciudat ca un om să vadă mai limpede judecând cu doi ochi şi cu două urechi şi acţionând cu două mâini şi cu două picioare decât o mulţime, cu o mulţime de organe – pentru că şi astăzi monarhii îşi fac rost de o sumedenie de ochi şi urechi şi mâini şi picioare: ei şi-i fac asociaţi la conducere pe cei prieteni puterii şi persoanei lor. (13) 20 25 30

Desigur, dacă sunt neprieteni, ei nu vor lucra după voia monarhului. Dar dacă îi sunt prieteni şi personali, şi de putere – prietenul este, fără îndoială, un egal şi unul asemenea – va rezulta că, dacă monarhul socoteşte că ei trebuie să domnească, el socoteşte că egalii şi asemănătorii[120] lui trebuie să domnească. Aşadar, cam acestea sunt argumentele celor ce discută în contradictoriu despre regalitate.

Capitolul XVII

(1) Însă poate că aceste argumente sunt valabile în unele cazuri, pe când în alte cazuri nu sunt valabile. Căci un element este prin natură potrivit să fie condus în mod despotic[121], altul, potrivit să fie condus în mod regal şi altul propriu republicii, iar acest lucru este şi drept, şi folositor. Nimic propriu tiraniei nu este conform naturii, la fel şi pentru celelalte regimuri care constituie deviaţii: aceste situaţii apar contra naturii. (2) Dar din cele spuse este evident că printre asemănători şi egali nu este nici util, nici drept ca unul să fie suveranul tuturor, nici în absenţa legilor, când ţine el loc de lege, nici în prezenţa legilor, nici dacă, bun fiind, conduce supuşi buni, nici dacă, nefiind bun, conduce supuşi care nu sunt buni, nici măcar de ar fi superior în virtute[122], decât într-un anumit sens. (3) Care este acest sens este de discutat, şi, de altfel, oarecum s-a spus deja şi mai înainte[123].

Mai întâi se cuvine definit care este elementul potrivit să fie condus în mod regal, care este elementul propriu aristocraţiei, care este elementul propriu republicii. (4) Astfel, este potrivită să fie condusă în mod regal acea colectivitate apta natural să producă o familie superioară ca virtute, în vederea întâietăţii politice, proprie aristocraţiei este colectivitatea apta natural să producă o mulţime capabilă să fie condusă prin dominarea oamenilor liberi de către aceia înclinaţi, ca virtute[124], să fie fruntaşi în puterea politică, şi este proprie republicii colectivitatea în care, ca un fapt natural, fiinţează o mulţime războinică, totodată capabilă de a fi condusă şi de a conduce, conform legii care distribuie funcţiile după merit celor înstăriţi.

(5) Deci, când fie o familie întreagă, fie chiar unul oarecare dintre ceilalţi s-ar întâmpla să iasă din comun prin virtute, într-atât încât virtutea proprie să o depăşească pe a tuturor celorlalţi la un loc, atunci este drept ca familia respectivă să devină regală şi suverană în toate şi respectivul individ să devină rege. (6) Căci, aşa cum s-a spus mai înainte[125], situaţia

nu se prezintă astfel numai în baza principiului de drept pe care îl proclamă de obicei întemeietorii regimurilor, atât aristocratice cât şi oligarhice, precum şi democratice (căci toţi ridică pretenţii invocând superioritatea, dar nu aceeaşi superioritate), ci şi în baza a ceea ce s-a indicat mai înainte[126]. (7) Într-adevăr, nu se cuvine nici a-l omorî, nici a-l exila, nici a-l ostraciza cumva, desigur, pe unul ca acesta, şi nici a pretinde că el trebuie să fie condus, când îi vine rândul: nu este dat de la natură ca partea să depăşească întregul[127], şi totuşi chiar aceasta se întâmplă cu cel dotat cu o atât de uimitoare superioritate. (8) Astfel încât rămâne doar[128] a da ascultare unui astfel de om, el fiind suveran nu alternativ, ci la modul absolut. Aşadar, cu privire la regalitate – ce varietăţi are, dacă nu este folositoare cetăţilor sau este folositoare, şi căror cetăţi, şi cum – fie făcute precizări în maniera aceasta.

Capitolul XVIII

(1) Afirmăm că trei sunt regimurile corecte, cel mai bun dintre ele fiind în mod necesar cel gospodărit de către cei mai buni: un asemenea regim este acela în care se întâlneşte ori un individ între toţi laolaltă, ori o familie întreagă, ori o colectivitate superioară ca virtute, restul putând fi conduşi, iar primii putând conduce, în vederea unui trai cât mai de dorit – cum pe de altă parte, la începutul acestor discuţii[129] s-a arătat că virtutea unui om şi a unui cetăţean al cetăţii celei mai bune sunt în mod necesar una şi aceeaşi – evident că şi un om devine virtuos, şi o cetate s-ar putea constitui ca guvernată aristocratic sau regal în acelaşi mod şi cu aceleaşi mijloace, aşa încât educaţia şi moravurile care definesc omul virtuos şi care definesc omul politic şi căpetenia regală vor fi aproape aceleaşi.

(2) După aceste precizări se cuvine de acum a întreprinde discuţia legată de regimul cel mai bun, despre temeiul natural al modalităţii lui de formare şi al modului său de instituire. [Dar, cu necesitate, cine intenţionează să facă în acest sens examinarea cuvenită...][130]

CARTEA A IV-A

Capitolul I

(1) În absolut toate artele şi ştiinţele care nu rămân la un nivel parţial, 1288 b
ci sunt complete în privinţa unui anumit gen, îi este propriu uneia singure
să studieze ceea ce este potrivit în cazul fiecărui gen: aşa se întâmplă, de
pildă, cu pregătirea fizică – este vorba despre a studia ce fel de pregătire
avantajează un anumit fel de corp, şi care este cea mai bună (căci în mod
necesar cea mai bună se potriveşte aceluia cu o ideală constituţie fizică
şi înzestrare), precum şi care este pentru cei mai mulţi, una şi aceeaşi 15
pentru toţi (acest lucru este tot funcţia gimnasticii). (2) Pe deasupra, chiar
dacă cineva nu ar aspira nici la dispoziţia, nici la cunoştinţele legate de
cele privind întrecerea, funcţia antrenorului şi a maestrului de gimnastică
nu este cu nimic mai puţin aceea de a asigura fie şi capacitatea obişnuită.
Vedem că se întâmplă la fel în medicină, în construcţia de corăbii, în 20
confecţionarea de veşminte şi în orice altă artă.

(3) Astfel încât e limpede că şi în privinţa regimului politic îi este
propriu tot ştiinţei corespunzătoare să studieze care este cel mai bun şi
cu ce trăsături ar fi el cât mai mult pe măsura aşteptărilor, în caz că nici
un lucru din afară nu constituie o piedică, precum şi să studieze potrivirea
dintre un regim sau altul şi o colectivitate sau alta (căci, desigur, multora 25
le este imposibil să ajungă la regimul cel mai bun, prin urmare bunul
legiuitor şi omul politic în adevăratul sens al cuvântului nu trebuie să
neglijeze regimul perfect în mod absolut, nici pe cel mai bun în împrejurări
date); (4) se adaugă, în al treilea rând, regimul bazat pe un principiu
(căci trebuie să se poată studia şi un regim dat, atât cum a apărut dintru
început[1], cât şi, o dată apărut, în ce mod s-ar putea menţine cel mai mult 30
timp; mă refer, de pildă, la cazul în care o cetate s-a întâmplat să nu fie
nici guvernată în cel mai bun regim – şi este şi neînzestrată cu cele

necesare pentru aceasta – şi nici guvernată în regimul posibil în împrejurările respective, ci într-unul inferior).

(5) Pe lângă toate acestea, trebuie descoperit regimul cel mai potrivit pentru toate cetăţile, fiindcă majoritatea celor ce îşi expun concepţia asupra regimului politic, chiar dacă în celelalte privinţe au dreptate, când e vorba despre cele utile[2] se înşală. (6) Căci nu trebuie studiat numai regimul cel mai bun, ci şi cel posibil, şi, de asemenea, acela mai uşor de aplicat şi mai accesibil absolut tuturor cetăţilor. Acum însă unii îl caută doar pe cel mai elevat şi care are nevoie de o mulţime de resurse, iar alţii, tratând cu precădere despre unul accesibil şi minimalizând regimurile existente, îl laudă pe cel laconian sau pe un altul[3].

(7) De fapt, trebuie propusă o asemenea orânduire încât să se realizeze cu uşurinţă viitoarea convingere şi viitoarea capacitate, în sensul adoptării ei comune, pornindu-se de la condiţii existente, pentru că a îndrepta un regim este nu mai puţin anevoios decât a întocmi unul de la început, după cum să reînveţi[4] este nu mai puţin anevoios decât să înveţi de la început. De aceea, pe lângă cele menţionate, omul politic mai trebuie să poată sprijini regimurile existente, după cum s-a discutat şi mai înainte[5]. (8) Dar acest lucru este cu neputinţă pentru cel ce nu ştie câte forme de regim politic există[6]. Or, unii[7] socotesc că există o singură democraţie şi o singură oligarhie; dar acest lucru nu este adevărat. Aşa că nu trebuie trecute cu vederea varietăţile regimurilor, câte sunt şi în câte moduri se combină.

(9) Cu aceeaşi înţelepciune practică se cer luate în consideraţie atât legile cele mai bune, cât şi cele care se potrivesc cu fiecare dintre regimuri. Fiindcă legile trebuie stabilite în raport cu regimurile, şi aşa se şi stabilesc toate, iar nu regimurile în raport cu legile. (10) Un regim este de fapt, în cetăţi o organizare[8] legată de funcţii: în ce mod se repartizează ele şi care este factorul suveran în regim, precum şi care este finalitatea fiecărei comunităţi. Legile, distincte de elementele ce caracterizează regimul, sunt cele după care conducătorii trebuie să conducă, ferindu-se de cei care le încalcă.

(11) Astfel încât e limpede că este necesar a avea în atenţie varietăţile fiecărui regim şi numărul lor şi în stabilirile de legi. Căci nu este cu putinţă ca aceleaşi legi să avantajeze toate oligarhiile şi toate democraţiile o dată ce există, de bună seamă, nu doar o singură democraţie, şi nici o singură oligarhie, ci mai multe.

Capitolul II

(1) De vreme ce în cea dintâi investigaţie[9] cu privire la regimuri am distins pe de o parte trei regimuri corecte, regalitatea, aristocraţia, republica, şi pe de altă parte trei deviaţii ale lor, tirania pentru regalitate, oligarhia pentru aristocraţie, democraţia pentru republică, iar despre aristocraţie şi regalitate[10] s-a vorbit deja (căci a studia cel mai bun regim[11] este totuna cu a vorbi despre regimurile ce poartă aceste nume, căci şi unul, şi celălalt tind să se întemeieze pe virtutea înzestrată cu resurse[12]), şi, de asemenea, s-a precizat mai înainte[13] prin ce diferă între ele aristocraţia şi regalitatea şi când trebuie considerat că e o regalitate, mai rămâne de parcurs studiul republicii, cea denumită cu numele comun tuturor regimurilor[14], ca şi studiul celorlalte regimuri: oligarhie şi democraţie, precum şi tiranie.

(2) Evident, desigur, care este cea mai rea dintre aceste deviaţii, precum şi care e a doua după ea: cu necesitate, deviaţia primului şi celui mai divin dintre regimuri va fi cea mai rea – în mod necesar, regalitatea fie funcţionează doar cu numele, fără a exista de fapt, fie există în temeiul considerabilei superiorităţi a celui ce conduce în chip regal; aşa încât tirania, fiind cea mai rea, se îndepărtează cel mai mult de un regim politic[15], pe al doilea loc este oligarhia (căci aristocraţia se află mult la distanţă faţă de acest regim), iar cea mai moderată este democraţia. (3) Deja, în mod cert, a evidenţiat faptul, în felul acesta, şi unul dintre predecesorii noştri[16], dar în acelaşi timp dintr-un punct de vedere diferit de al nostru: după judecata aceluia, dacă toate regimurile sunt convenabile, dacă, de exemplu, oligarhia[17] este avantajoasă, şi celelalte la fel, atunci democraţia este cea mai rea, dar dacă ele sunt degradate, ea este cea mai bună: însă noi afirmăm că aceste regimuri sunt pe de-a-ntregul nereuşite şi nu este corect a spune că un tip de oligarhie este mai bun decât alt tip de oligarhie, ci doar că este mai puţin rău.

(4) Însă cu privire la o astfel de judecată, discuţia fie lăsată la o parte pentru moment. Este cazul să distingem mai întâi câte varietăţi de regimuri politice există, o dată ce există mai multe forme, atât de democraţie, cât şi de oligarhie, apoi care este cel mai accesibil şi care este cel mai de dorit după regimul cel mai bun, şi, dacă există cumva altul aristocratic şi bine întocmit, şi pe de altă parte potrivit majorităţii cetăţilor, care este acesta; (5) pe urmă care este preferabil dintre celelalte, şi pentru care cetăţi (căci poate unora le e necesară democraţia mai mult decât oligarhia, iar altora aceasta mai mult decât cealaltă); după aceea, în ce fel trebuie

să instituie aceste regimuri cel ce o dorește – mă refer la democrații, în ficcare formă, și tot astfel la oligarhii; (6) iar la sfârșit, când vom fi făcut în mod concis, pe cât posibil, mențiunea tuturor acestor chestiuni, va fi cazul să încercăm să studiem modurile de cădere și de salvare a regimurilor, atât în comun, cât și separat pentru fiecare, precum și cauzele ce determină în principal aceste manifestări naturale.

Capitolul III

(1) Așadar, cauza existenței mai multor regimuri este că în componența oricărei cetăți intră un număr mai mare de părți. Mai întâi observăm că toate cetățile sunt compuse din gospodării, apoi că, din această mulțime, la rândul ei, în mod necesar unii sunt înstăriți, alții – lipsiți, alții – de mijloc, iar printre cei înstăriți, ca și printre cei lipsiți, există un grup înarmat și unul neînarmat. (2) Observăm că poporul se ocupă în parte cu agricultura[18], în parte cu comerțul, în parte cu meseriile. Și printre notabili[19] există diferențe ca bogăție și ca proporții ale averii, ca în cazul creșterii cailor (pentru cei ce nu sunt bogați aceasta nu este ușor de întreprins). (3) De aceea, în timpurile vechi, în acele cetăți în care puterea consta în a avea cai, acolo erau oligarhii. Caii se foloseau în războaiele contra vecinilor de oraș; făceau astfel locuitorii din Eritreea, Chalcis, Magnesia de pe Maiandros și mulți alții din Asia). (4) În afara diferențelor întemeiate pe bogăție, mai există pe de o parte cea întemeiată pe origine, pe de altă parte cea întemeiată pe virtute și eventual pe altceva de acest fel, care a fost recunoscut drept parte a cetății în discuțiile despre aristocrație[20]. Acolo am distins din câte părți necesare se alcătuiește oricare cetate. Dintre aceste părți, iau parte la viața cetății când toate, când mai puține, când mai multe.

(5) Evident, așadar, că în mod necesar există mai multe regimuri, diferite între ele ca specie, întrucât părțile lor diferă ca specie. Un regim înseamnă organizarea funcțiilor, și toți o distribuie fie conform cu puterea celor ce participă la viața cetății, fie conform cu vreo egalitate comună tuturor, mă refer de pildă la puterea săracilor sau a bogaților sau la o putere comună și unora, și celorlalți. (6) În consecință, există în mod necesar tot atâtea regimuri câte organizări, urmând prevalările și diferențele dintre componente. Se crede că există în principal două: după cum despre vânturi se spune că unele sunt de miazănoapte și unele de miazăzi[21], iar celelalte sunt abateri ale acestora, la fel și despre regimuri se spune că sunt două,

regimul popular şi oligarhia. (7) Aristocraţia este cotată drept o formă de oligarhie, văzându-se în ea o anumită oligarhie, iar aşa-numita republică, drept o democraţie, după cum despre vânturi se spune că vântul de apus (Zefirul) este o formă a vântului de miazănoapte (Boreus), iar vântul de răsărit (Euros), o formă a vântului de miazăzi (Notos)[22]. La fel stau lucrurile, după cum afirmă unii, şi în privinţa armoniilor[23]: şi acolo se recunosc două forme, cea bazată pe modul dorian şi cea bazată pe modul frigian, iar celelalte acorduri se numesc unele dorice, altele frigice. (8) În principal, aşadar, în felul acesta sunt apreciate de obicei regimurile, dar este mai aproape de adevăr[24] şi mai bine aşa cum am distins noi[25], anume că, existând două sau o singură formă constituită bine, celelalte sunt deviaţii, într-un caz de la o armonie proporţional combinată, în celălalt caz de la cel mai bun regim: oligarhice, acelea mai tensionate şi mai despotice; populare, acelea relaxate[26] şi maleabile.

Capitolul IV

(1) Nu trebuie absolutizată, cum obişnuiesc acum unii[27], regula că democraţie este acolo unde suverană e mulţimea (pentru că şi în oligarhii, şi pretutindeni suverană este partea care primează), şi nici că oligarhie este acolo unde suverani în regim sunt cei puţini. (2) Căci dacă ar fi în total o mie trei sute de cetăţeni, şi, dintre ei, o mie – bogaţi, care nu le-ar acorda participarea la conducere celorlalţi trei sute, săraci, dar liberi şi, în celelalte privinţe, asemănători celor dintâi, nimeni nu ar afirma că aceştia trăiesc în democraţie. (3) Şi, la fel, dacă săracii ar fi puţini, dar mai puternici decât cei înstăriţi aflaţi în majoritate, nimeni nu ar numi oligarhie un astfel de regim, dacă restul cetăţenilor, bogaţi fiind, nu ar beneficia de demnităţi.

Prin urmare, ar trebui spus mai curând că este vorba despre un regim popular atunci când suverani sunt oamenii liberi şi este vorba despre o oligarhie atunci când suverani sunt cei bogaţi. (4) Însă e doar o întâmplare dacă aceştia sunt mulţi, iar ceilalţi puţini, căci de fapt oamenii liberi sunt mulţi, iar bogaţii sunt puţini. Altminteri, dacă funcţiile s-ar distribui după statură, cum spun unii că este în Etiopia[28], sau după frumuseţe, ar fi oligarhie, pentru că numărul atât al celor frumoşi, cât şi al celor înalţi este mic. (5) Totuşi, nu ar fi de ajuns să se definească aceste regimuri doar prin aceste trăsături[29]; ci, de vreme ce există mai multe componente,

atât ale regimului popular, cât şi ale oligarhiei, mai este de semnalat că nici dacă oamenii liberi, fiind puţini, i-ar conduce pe cei mai mulţi şi nu de condiţie liberă, nu ar fi regim popular– ca de pildă în Apollonia de la Golful Ionic şi în Thera (în fiecare dintre aceste două cetăţi, demnităţile le reveneau acelora ce se distingeau prin nobleţe şi ca descedenţi ai întemeietorilor coloniilor, fiind astfel un grup într-o sumedenie de oameni), şi nici dacă bogaţii ar conduce în baza superiorităţii lor numerice nu este regim popular – ca odinioară în Colofon (acolo într-adevăr cei mai mulţi deţineau o mare avere înainte de a izbucni războiul cu lidienii), (6) ci este democraţie atunci când oamenii liberi şi neînstăriţi, aflaţi în majoritate, deţin autoritatea suverană, iar oligarhie – atunci când o deţin cei bogaţi şi mai nobili, puţini la număr. (7) Că, aşadar, există mai multe regimuri, şi din ce cauză, s-a spus. Să discutăm, luând ca punct de plecare cele spuse mai înainte, de ce ele sunt mai multe decât cele menţionate, care sunt, şi din ce pricină. Suntem de acord că oricare cetate cuprinde nu o singură parte, ci mai multe. (8) Dacă ne-am propune să clasificăm speciile de animale, mai întâi am delimita ceea ce este necesar să aibă orice animal (cum ar fi unele dintre organele de simţ, partea care digeră hrana primind-o, de pildă gura şi stomacul; pe lângă acestea, membrele care asigură locomoţia pentru fiecare dintre specii), şi numai atâtea dacă ar exista, dar ar exista varietăţi ale acestora (vreau să spun că, de pildă, gura, stomacul şi organele de simţ prezintă mai multe genuri, la fel şi membrele locomotoare), numărul îmbinărilor lor va determina cu necesitate mai multe genuri de animale (căci nu este posibil ca acelaşi animal să prezinte mai multe varietăţi de gură sau, la fel, de urechi), astfel încât atunci când se vor lua în considerare toate combinaţiile posibile ale acestora vor rezulta specii de animale, tot atâtea specii de animale câte combinaţii între organele necesare există; (9) aceeaşi situaţie[30] se întâlneşte şi în privinţa regimurilor numite.

Într-adevăr, cetăţile nu se compun dintr-o singură parte, ci din mai multe, după cum s-a arătat adesea[31]. Astfel, una este mulţimea celor ce asigură hrana, cei numiţi agricultori, a doua este aşa-numitul grup al meseriaşilor (şi se îndeletnicesc cu meşteşuguri fără de care o cetate nu poate fi locuită[32], dintre aceste meşteşuguri unele trebuind să se practice din necesitate, altele pentru lux sau bunăstare), (10) a treia este grupul negustorilor (spunând grup al negustorilor, mă refer la cei ce se ocupă cu vânzări şi cumpărări, cu negustoria şi comerţul cu amănuntul), a patra este grupul zilierilor; a cincea clasă este corpul de apărare, a cărui existenţă nu este cu nimic mai puţin necesară decât a celorlalţi, dacă este să se evite intrarea în sclavia atacatorilor. (11) Căci ar fi unul din lucrurile

imposibile faptul ca o cetate sclavă prin natură să-şi merite numele de cetate: pentru că o cetate este de sine stătătoare, pe când ceea ce este sclav nu este de sine stătător.

Tocmai de aceea, în „Republica“[33], acest lucru a fost expus ingenios, însă nepotrivit. (12) Căci Socrate afirmă că o cetate se compune din patru elemente absolut necesare, şi anume ţesător, agricultor, meşter de încălţăminte, zidar; pe lângă aceştia, despre care consideră că nu sunt de sine stătători, adaugă fierar, îngrijitori ai animalelor aducătoare de foloase, precum şi negustor şi vânzător; toate acestea se constituie ca o completare a cetăţii primordiale, ca şi cum oricare cetate ar fi constituită în vederea necesităţilor de bază[34], şi nu în principal în vederea frumosului, şi ca şi cum ea ar avea în egală măsură nevoie de pantofari şi de agricultori.

(13) Cât despre corpul de apărare, el nu îi acordă cetăţii această parte înainte ca teritoriul să se extindă, ajungându-se atunci la război, ca urmare a contactului cu cei din apropiere. Însă chiar printre cei patru sau[35] oricâţi membri ai comunităţii este necesară existenţa cuiva care are a acorda şi a stabili justiţia. (14) Deci, o dată ce şi sufletul ar putea fi considerat componentă a unei fiinţe în mai mare măsură decât corpul, atunci şi lucrurile de felul sufletului, respectiv grupul războinic şi grupul care se ocupă de dreptate în cadrul justiţiei, iar în afară de acestea grupul deliberant – a delibera fiind funcţia inteligenţei politice – trebuie considerate componente ale cetăţilor în mai mare măsură decât elementele îndreptate spre un folos de primă necesitate. (15) Şi fie că aceste ocupaţii revin, ca rezultat al unei distribuţii, unora anume, fie că revin aceloraşi, aceasta nu are nici o importanţă pentru raţionamentul de faţă: într-adevăr, se întâmplă adesea ca unii şi aceiaşi să servească în armată şi să cultive pământul. Aşa încât, dacă şi aceste grupuri, şi acelea[36] sunt de admis drept componente ale cetăţii, este evident că oricum, grupul greu înarmat este o componentă necesară a cetăţii.

A şaptea[37] este grupul care contribuie prin averi la serviciile publice (leiturgii), grup pe care îl numim al celor înstăriţi. (16) A opta, grupul de funcţionari publici[38] şi grupul celor care îşi exercită serviciul în funcţii, de vreme ce fără oficialităţi este imposibilă existenţa unei cetăţi; este deci necesar să existe unii capabili să conducă şi care să îndeplinească acest serviciu public în slujba cetăţii fie permanent, fie cu schimbul[39]. (17) Rămân părţile despre care tocmai am făcut precizări, grupul deliberant şi grupul care decide în justiţie atunci când există litigii. Dacă, deci, acestea trebuie să funcţioneze în cetăţi, şi să funcţioneze bine şi drept, este necesar să existe şi unii înzestraţi cu competenţă în cele politice. (18) Desigur, cu privire la celelalte competenţe, mulţi sunt de părere că

se poate ca ele să aparţină aceloraşi: de pildă, unii şi aceiaşi să fie apărători, lucrători ai pământului şi meşteşugari, precum şi consilieri şi judecători în acelaşi timp. Dar toţi îşi arogă virtutea şi se socotesc capabili să exercite majoritatea funcţiilor publice. Însă este imposibil ca aceiaşi să fie şi săraci, şi bogaţi.

(19) De aceea, tocmai acestea sunt considerate în principal drept părţi ale cetăţii, cei înstăriţi şi cei lipsiţi. Mai mult, din cauză că în general bogaţii sunt puţini, iar săracii sunt mulţi, dintre componentele cetăţii aceste grupuri se manifestă ca părţi antagonice. Aşa că şi regimurile sunt instituite în raport cu superioritatea unora sau a altora, existând, în opinia generală, două regimuri, democraţia şi oligarhia.

(20) Că, aşadar, există mai multe regimuri, şi din ce cauze, s-a spus mai înainte[40]. Să precizăm că atât democraţia, cât şi oligarhia prezintă mai multe forme; acest lucru este evident şi din cele spuse[41]. (21) Căci poporul se împarte în mai multe specii, ca şi aşa-numiţii notabili, grupuri ale poporului fiind, de pildă: unul, agricultorii, altul, grupul care se îndeletniceşte cu meşteşugurile, altul, grupul negustorilor, ocupându-se de cumpărare şi vânzare, altul, grupul corăbierilor, aici distingându-se grupuri ce se ocupă de război, de înavuţire, de transport, de pescuit (în multe locuri fiecare dintre acestea include o sumedenie de lume, de pildă pescari la Tarent şi la Byzantion, echipaje de trireme la Atena, grup ce se îndeletniceşte cu negoţul la Egina şi Chios, cu transportul la Tenedos). Li se adaugă grupul muncitorilor manuali[42] şi grupul celor care au un avut prea mic, astfel încât nu pot avea răgaz, apoi grupul celor liberi care nu au ambii părinţi cetăţeni şi eventual altă asemenea specie de mulţime.

(22) În rândurile notabililor clasificarea se face pornind de la bogăţie, neam, virtute, educaţie şi de la cele despre care se spune că se întemeiază pe aceeaşi deosebire ca şi acestea.

Aşadar, o primă democraţie este cea numită astfel mai cu seamă în temeiul egalităţii. Legea dintr-o asemenea democraţie afirmă că egalitatea constă în faptul ca aceia lipsiţi să nu-i depăşească în nimic pe aceia înstăriţi şi în nedeţinerea puterii suverane nici de către unii, nici de către ceilalţi, ci de către ambele părţi, ca asemănătoare.

(23) Iar dacă într-adevăr libertatea se găseşte în cel mai înalt grad în democraţie, după cum sunt de părere unii şi, la fel, egalitatea, atunci cele două s-ar realiza în cel mai înalt grad dacă ar participa absolut toţi în cel mai înalt grad la viaţa cetăţii, pe poziţii similare. Iar de vreme ce majoritatea o formează poporul, iar suveran este ceea ce decide majoritatea, cu necesitate aceasta este democraţie.

(24) O formă a democraţiei, aşadar, aceasta este. Alta constă în ocuparea funcţiilor pe bază censitară, dar cu niveluri scăzute; cine dobândeşte venitul-limită trebuie să aibă permisiunea de participare, însă cine îl pierde trebuie să nu mai participe. O altă formă a democraţiei este participarea absolut tuturor cetăţenilor incontestabili, conducerea revenind legii. (25) De asemenea, o altă formă a democraţiei este participarea tuturor la funcţii, cu singura condiţie de a fi cetăţean, conducerea revenind legii. O altă formă a democraţiei se prezintă la fel în celelalte privinţe, dar suverană este mulţimea, şi nu legea. Aceasta se întâmplă când decretele sunt suverane, iar nu legea[43]. Acest lucru se petrece din pricina demagogilor[44]. (26) În cetăţile guvernate democratic în acord cu legea nu apare nici un demagog, ci primele locuri le ocupă cei mai buni dintre cetăţeni. Dar unde legile nu sunt suverane, acolo răsar demagogii. Pentru că poporul devine monarh, întrupat într-unul din mai mulţi, cei mulţi fiind suverani nu individual, ci cu toţii. (27) Când Homer spune „nu-i bună-a multor, domnia“[45], e nedesluşit dacă se referă la puterea aceasta exercitată în masă ori la situaţia în care mai mulţi ar fi căpetenii, individual. Un demos de felul acesta, fiind asemenea unui monarh, caută să conducă monarhic din pricină că nu mai este condus de lege şi devine despotic, consecinţa fiind că linguşitorii sunt ţinuţi la mare cinste, iar un regim popular de felul acesta este analog tiraniei printre monarhii – (28) de aceea, şi caracterul le este acelaşi; ambele sunt despotice faţă de aceia mai buni; aici funcţionează decretele după cum dincolo, edictele; demagogul şi linguşitorul sunt aceiaşi şi cu menire analoagă: ambii au o influenţă covârşitoare în ambele direcţii, linguşitorii asupra tiranilor, demagogii asupra demosurilor asemănătoare tiranilor.

(29) Demagogii sunt responsabili de suveranitatea decretelor în detrimentul legilor, pentru că ei aduc toate chestiunile în faţa poporului. Ajung să capete trecere ca urmare a suveranităţii în toate a poporului şi ca urmare a suveranităţii lor asupra deciziei poporului, căci mulţimea îi ascultă. (30) Pe deasupra, aceia care incriminează autorităţile susţin că poporul trebuie să decidă, iar acesta primeşte bucuros apelul, astfel încât toate autorităţile sunt dizolvate.

Se pare că pe drept cuvânt s-ar aduce critici, susţinându-se că o astfel de democraţie nu este un regim politic[46], căci acolo unde nu legile conduc, nu este un regim[47] politic.

(31) Trebuie ca legea să conducă în toate, iar în cazurile particulare decizia le revine oficialităţilor şi corpului de cetăţeni[48]. Prin urmare, dacă într-adevăr democraţia este unul dintre regimurile politice, este evident că o astfel de organizare, în care toate se administrează prin decrete, nici

nu este democraţie în sensul propriu al cuvântului, căci nici un decret nu poate privi o situaţie generală. Deci, referitor la formele democraţiei, fie făcute precizări în maniera aceasta.

Capitolul V

(1) Dintre formele de oligarhie, una presupune condiţionarea funcţiilor de asemenea cuantumuri censitare încât cei lipsiţi să nu participe, deşi sunt mai numeroşi, participarea la viaţa cetăţii fiindu-i permisă celui ce dobândeşte venitul stabilit. Alta este când funcţiile depind de mari censuri şi ei înşişi fac alegerea pentru locurile vacante (iar dacă fac această alegere dintre toţi, pare mai degrabă o formă de regim aristocratic, însă dacă se limitează la unii – o formă de regim oligarhic)[49]. (2) O altă formă de oligarhie este când fiul îi succedă tatălui. O a patra, când se întâlneşte ceea ce tocmai s-a spus şi nu legea conduce, ci conduc oficialităţile. Acest regim este, între oligarhii, corespondentul tiraniei între monarhii şi al democraţiei pe care am discutat-o ultima, între democraţii. Iar o asemenea oligarhie se numeşte de fapt regim autoritar (*dynasteia*).

(3) Atâtea sunt, aşadar, formele oligarhiei şi ale democraţiei. Nu trebuie pierdut din vedere că s-a întâmplat în multe locuri ca regimul să nu fie popular ca legi, însă guvernarea să funcţioneze democratic datorită obiceiului şi instruirii, şi tot aşa, în alte părţi, regimul, deşi mai popular ca legi, să fie, prin instruire şi obiceiuri, mai curând o guvernare oligarhică. (4) Aceasta se întâmplă mai ales după schimbările regimurilor; căci schimbarea nu se face dintr-o dată: cei în cauză se mulţumesc pentru început cu neînsemnate creşteri de influenţă unii în detrimentul celorlalţi, astfel că legile rămân cele deja existente, însă la putere vin autorii schimbării regimului.

Capitolul VI

(1) Că atâtea forme de democraţie şi oligarhie există – este evident tocmai din cele spuse. Cu necesitate, fie toate părţile poporului pe care le-am menţionat participă la viaţa cetăţii, fie unele da şi altele nu. (2) Astfel, când grupul agricultorilor şi grupul deţinătorilor unei averi medii

devin suverane în regim, se guvernează conform legilor. Ei îşi asigură traiul muncind, nu pot avea răgaz, astfel încât, după ce au stabilit întâietatea legii, se întrunesc numai când adunările sunt absolut necesare. Celorlalţi le este permis să participe o dată dobândit censul delimitat de legi. În acest mod au acces toţi cei ce l-au dobândit. (3) Fără îndoială, a nu le îngădui tuturor participarea este în general o trăsătură oligarhică, dar a le îngădui răgaz este imposibil, dacă nu există venituri[50].

Aşadar, din aceste cauze, o formă a democraţiei aceasta este[51]. O altă formă se bazează pe distincţia următoare: participarea este îngăduită tuturor cetăţenilor a căror origine este indiscutabilă, participând totuşi numai cei ce pot avea răgaz. (4) Tocmai de aceea într-o astfel de democraţie legile conduc din pricina lipsei de venit. A treia formă presupune permisiunea de a participa la viaţa cetăţii pentru aceia care sunt liberi, însă ei de fapt nu iau parte din motivul mai înainte menţionat, aşa că şi în acest regim conduce în mod necesar legea.

(5) A patra formă a democraţiei este cea care a apărut în cetăţi ultima în ordine cronologică. Întrucât cetăţile au sporit mult în comparaţie cu ceea ce erau la origine, iar venituri există din abundenţă datorită superiorităţii mulţimii, participă la viaţa cetăţii, implicându-se în comun şi guvernând, cu toţii, deoarece se bucură de răgaz şi cei lipsiţi, primind o plată. (6) Şi mai cu seamă o astfel de mulţime se bucură de răgaz: grija propriilor afaceri nu constituie nicidecum un impediment pentru ei, în timp ce pentru bogaţi ea constituie un impediment, astfel încât adesea aceştia din urmă nu iau parte la adunare şi nici la judecată. În consecinţă, suverană în regim este mulţimea celor lipsiţi, iar nu legile.

(7) Aşadar, atâtea sunt şi astfel sunt formele democraţiei, determinate de aceste necesităţi. Formele oligarhiei sunt următoarele: în situaţia când o majoritate deţine avere, însă puţină, nu prea multă, este vorba despre forma primei oligarhii; pentru că ei dau posibilitatea participării aceluia care dobândeşte venitul, (8) iar mulţimea participanţilor la guvernământ atrage cu necesitate suveranitatea legii, şi nu a oamenilor; căci, pe măsură ce se îndepărtează de monarhie, neavând nici atâta avere încât să beneficieze de răgaz fără altă preocupare, însă nici atât de puţină încât să fie întreţinuţi pe cheltuiala cetăţii, cu necesitate ei socotesc just să conducă legea pentru ei, nu ei. (9) Iar dacă deţinătorii de averi ar fi mai puţini decât în cazul precedent, iar averile mai însemnate, se iveşte forma celei de a doua oligarhii: având o mai mare putere, aceştia pretind influenţă, de aceea ei înşişi îi aleg, dintre ceilalţi, pe cei cu acces la guvernământ, dar, nefiind încă suficient de puternici spre a conduce fără legi, stabilesc legea în sensul dorit. (10) Iar în cazul în care se tinde şi

mai mult spre o scădere a numărului deţinătorilor şi o creştere a avuţiilor, apare un al treilea stadiu al oligarhiei, unde funcţiile sunt ocupate în cadrul aceluiaşi grup în baza legii care prevede ca fiii să preia locul celor defuncţi. (11) Când ei îşi extind deja influenţa prin averi şi număr de sprijinitori, acest tip de regim autoritar (dynasteia) este aproape de monarhie şi suverani devin oamenii, iar nu legea: este a patra formă de oligarhie, corespondenta ultimei forme a democraţiei.

Capitolul VII

(1) Mai sunt două regimuri politice în afara democraţiei şi oligarhiei: pe unul dintre ele toţi îl recunosc – şi s-a menţionat – drept o formă dintre cele patru regimuri (patru însemnând monarhia, oligarhia, democraţia, şi în al patrulea rând aşa-numita aristocraţie). A cincea este cea denumită cu numele comun tuturor – se cheamă republică –, dar, din pricină că nu se întâlneşte deseori[52], le scapă din vedere celor care îşi propun să enumere formele de regimuri, iar ei se ocupă, în lucrările lor despre regimurile politice, numai de patru, ca şi Platon[53].

(2) Aristocraţie, desigur, este potrivit să se cheme regimul pe care l-am expus în primele discuţii[54] (căci doar regimul format din oamenii cei mai buni în mod absolut prin virtutea lor poate fi numit pe drept aristocraţie, şi nu cel alcătuit din oameni de bine în raport cu un fundament teoretic sau altul[55]; fiindcă doar în acesta omul de bine şi bunul cetăţean sunt în mod absolut unul şi acelaşi, pe când în celelalte regimuri ei sunt buni în raport cu regimul lor). (3) Totuşi, există unele regimuri politice care prezintă diferenţe şi faţă de cele guvernate oligarhic (şi cu toate acestea poartă numele de aristocraţii), şi faţă de aşa-numita republică: sunt acelea unde alegerile în funcţii se fac nu numai după bogăţie, ci şi după merit. Acest regim diferă de celelalte două şi se cheamă aristocratic. (4) Chiar în regimurile care nu fac din virtute o preocupare comună există totuşi oameni cu bun renume şi consideraţi cinstiţi. Deci, acolo unde regimul politic are în vedere în acelaşi timp bogăţia, virtutea şi elementul popular, ca la Cartagina, el este unul aristocratic; acelaşi lucru se întâmplă în regimurile care au în atenţie doar ultimele două elemente, cum este regimul lacedemonienilor – virtutea şi elementul popular –, rezultând o mixtură a acestora două, democraţie şi virtute. (5) Aşadar, acestea sunt două forme de aristocraţie, în afară de primul regim, cel mai bun[56]. O a

treia este reprezentată de toate acele forme ale aşa-numitei republici, care înclină mai mult spre oligarhie.

Capitolul VIII

(1) Ne rămâne de discutat despre regimul care se numeşte republică şi despre tiranie. Am stabilit ordinea în felul acesta – deşi nici republica nu este o deviaţie şi nici aristocraţiile pe care tocmai le-am pomenit nu sunt deviaţii – pentru că într-adevăr ele se distanţează toate de regimul cel mai corect şi prin urmare se numără împreună cu deviaţiile[57], deviaţii care de fapt provin din ele, după cum am arătat în discuţiile de început[58]. (2) Menţiunea tiraniei s-a făcut pe drept cuvânt la sfârşit, deoarece, dintre toate, acesta este în cea mai mică măsură un regim politic, iar studiul nostru are ca obiect regimul politic.

S-a spus, aşadar, din ce cauză se tratează în ordinea aceasta. Acum este cazul să facem o expunere despre republică. Caracterul ei este şi mai bine pus în evidenţă acum, după precizarea elementelor legate de oligarhie şi democraţie; (3) căci republica este într-un cuvânt o mixtură între oligarhie şi democraţie[59]. Se obişnuieşte calificarea drept republici a unor forme pe baza înclinării lor spre democraţie şi calificarea altora drept aristocraţii pentru că înclină mai mult spre oligarhie, deoarece educaţia şi obârşia nobilă sunt de cele mai multe ori de partea acelora mai înstăriţi; (4) pe deasupra, despre cei înstăriţi se consideră că au bunuri pentru dobândirea cărora nelegiuiţii săvârşesc fărădelegi. Din acest motiv, cei înstăriţi sunt numiţi desăvârşiţi (*kaloi kagathoi*), notabili. Deci, de vreme ce aristocraţia urmăreşte să atribuie preeminenţa celor mai buni[60] dintre cetăţeni, şi oligarhiile sunt compuse, se spune, mai curând din oameni desăvârşiţi.

(5) Pare a fi dintre cele imposibile buna orânduire a unei cetăţi aflate 1294 a
nu în guvernarea aristocraţilor, ci în guvernarea declasaţilor[61], valabil şi pentru guvernarea aristocratică a unei cetăţi lipsite de bună orânduire. Nu există bună orânduire când legile sunt bine stabilite, dar nu se fac ascultate: (6) De aceea, un aspect al bunei orânduiri trebuie conceput ca supunere faţă de legile în vigoare, iar celălalt, ca perfecţiune a legilor în vigoare faţă de care există supunere (căci pot fi respectate şi legi rău întocmite). Aici sunt posibile două sensuri: supunere fie faţă de legile cele mai bune dintre cele posibile pentru cetăţenii respectivi, fie faţă de legile cele mai bune în mod absolut.

(7) Aristocraţie se consideră a fi în principal distribuirea demnităţilor după virtute; căci pentru aristocraţie elementul definitoriu este virtutea, pentru oligarhie – bogăţia, pentru regimul popular – libertatea; însă principiul deciziei majorităţii există în toate: într-adevăr, în oligarhie, în aristocraţie şi în regimurile populare ceea ce hotărăşte cea mai mare parte a participanţilor la viaţa cetăţii, aceasta are suveranitate. (8) Aşadar, în cele mai multe cetăţi, forma numită republică există doar cu numele: mixtura îi vizează numai pe cei înstăriţi şi pe cei lipsiţi, adică bogăţia şi libertatea; pentru că aproape pretutindeni cei înstăriţi par să ţină locul celor desăvârşiţi. (9) Cum există trei elemente care îşi disputa egalitatea în regimul politic, şi anume libertatea, bogăţia, virtutea (căci al patrulea, numit origine nobilă, merge împreună cu ultimele două, deoarece originea nobilă este o bogăţie şi o virtute cu vechime), este evident că mixtura acestui cuplu de factori, cei înstăriţi şi cei lipsiţi, se cuvine numită republică, iar a celor trei, aristocraţie mai presus de toate celelalte, în afară de cea veritabilă, cea dintâi. (10) S-a spus, aşadar, că există şi alte forme de regim politic în afară de monarhie, democraţie şi oligarhie; este evident ce însuşiri au acestea, prin ce diferă aristocraţiile între ele şi republicile de aristocraţie, precum şi că ele nu sunt departe unele de altele[62].

Capitolul IX

(1) Să discutăm, în continuarea celor spuse, despre modul în care apare, pe lângă democraţie şi oligarhie, aşa-numita republică şi despre felul în care trebuie ea instituită. Se va lămuri în acelaşi timp prin ce elemente se delimitează democraţia şi oligarhia. Căci se cuvine sesizată distincţia dintre ele şi apoi este de făcut o combinaţie între ele, luând şi din una, şi din cealaltă, ca în reconstituirea unui *symbolon*[63].

(2) Există trei principii determinante ale acestei compoziţii şi mixturi. Uneori se cer luate elementele legiferate şi de una, şi de cealaltă, de pildă în materie de justiţie: în oligarhii, celor înstăriţi li se fixează o amendă dacă nu judecă, dar celor lipsiţi nu li se fixează nici o plată dacă judecă, pe când în democraţii celor lipsiţi li se fixează o plată dacă judecă, dar celor înstăriţi nu li se fixează nici o amendă dacă nu judecă. (3) Adoptarea ambelor[64] este o prevedere comună şi intermediară între acestea, prin urmare şi proprie unei republici, pentru că este un rezultat al amestecului între ele două. Acesta este, aşadar, un mod de combinare, iar un al doilea este alegerea unei căi de mijloc între normele celor două: de pildă, se participă la adunarea poporului într-un caz fără condiţii de

cens sau cu condiţia unuia foarte mic, pe când în celălalt caz, numai cu condiţia unui cens ridicat. Desigur, comun nu este nici unul dintre cele două procedee, ci media censurilor din ambele părţi. (4) A treia posibilitate este pornirea de la cele două prevederi – unele elemente fiind preluate din legea oligarhică, altele din legea democratică. Mă refer de exemplu la faptul că trece drept o trăsătură democratică ocuparea funcţiilor prin tragere la sorţi, iar eligibilitatea lor, drept oligarhică; drept democratică – lipsa condiţiei de cens, drept oligarhică – condiţia de cens. (5) Prin urmare va fi de domeniul unei aristocraţii şi al unei republici împrumutarea câte unui element din fiece regim – din oligarhie, a face elective funcţiile, din democraţie, a nu lua în seamă censul.

(6) Acesta este, aşadar, procedeul mixturii. Pragul unui reuşit amestec de democraţie şi oligarhie se atinge atunci când unul şi acelaşi regim poate fi numit democraţie şi oligarhie. Limpede că aceia care se exprimă astfel aşa îl percep, ca urmare a bunei realizări a amestecului. La fel e percepută şi media, pentru că în ea sunt vizibile cele două extreme[65]. (7) Tocmai ceea ce se întâmplă în cazul regimului lacedemonienilor: mulţi se angajează în a vorbi despre acest regim ca şi cum ar fi o democraţie pentru că orânduirea cuprinde numeroase elemente democratice, cum ar fi în primul rând situaţia creşterii copiilor – cei ai bogaţilor sunt crescuţi la fel cu cei ai săracilor şi sunt educaţi în acelaşi mod cum ar putea fi educaţi şi copiii săracilor. (8) Valabil şi pentru următoarea treaptă de vârstă, iar când ajung la maturitate, acelaşi procedeu: cu nimic nu ies în evidenţă bogatul şi săracul. Astfel, cele legate de hrană sunt aceleaşi pentru toţi la mesele comune, iar bogaţii poartă un asemenea veşmânt încât şi-ar putea face rost de el şi oricare dintre săraci. (9) Ei vorbesc despre acest regim ca şi cum ar fi democratic şi datorită faptului că, în legătură cu cele două funcţii supreme, pe una poporul o alege, iar la cealaltă participă: ei îi aleg pe geronţi şi participă la eforat. După alţii însă, acest regim este o oligarhie pentru că are multe trăsături oligarhice, de pildă faptul că toate funcţiile sunt elective şi nici una nu se ocupă prin tragere la sorţi, faptul că puţini decid în mod suveran asupra condamnărilor la moarte sau exil, precum şi multe altele asemenea.

(10) Trebuie ca într-o republică bine mixată să se lase impresia că există ambele regimuri şi totodată că nu există nici unul dintre ele, în plus ea trebuie să se menţină prin sine, şi nu cu sprijin din afară, iar prin sine însemnând nu datorită faptului că aceia din afară care doresc menţinerea ei sunt o majoritate (căci acest lucru ar putea fi întâlnit chiar într-un regim degradat), ci datorită faptului că nici una dintre

componentele cetăţii în ansamblu nu ar dori un alt regim. S-a spus acum, aşadar, în ce mod trebuie instituită o republică, şi, la fel, regimurile ce poartă numele de aristocraţii.

Capitolul X

(1) Ne-ar mai rămâne să vorbim despre tiranie, nu pentru că ar implica o discuţie amplă, ci deoarece îşi poate avea partea ei în studiul nostru, de vreme ce o clasificăm şi pe ea ca făcând parte dintre regimurile politice. Despre regalitate am făcut deja precizări în cadrul primelor discuţii[66], în care făceam un studiu asupra regalităţii în sensul cel mai adevărat al cuvântului, dacă este dăunătoare sau foloseşte cetăţilor, apoi cine, de unde şi cum trebuie desemnat.

(2) În discuţiile în cadrul cărora am examinat regalitatea am disţins două forme ale tiraniei, deoarece caracterul[67] lor se apropie cumva şi de regalitate, prin aceea că aceste conduceri sunt amândouă în temeiul legii (căci la unii dintre barbari sunt aleşi monarhi ce guvernează după propria voinţă, iar în trecut şi la vechii elini unii deveneau pe calea aceasta monarhi, care se chemau dictatori (aisymneţi), (3) dar cele două comportă anumite diferenţe între ele: sunt, arătam[68], regale prin conformitatea cu legea şi prin consimţământul supuşilor la stăpânirea monarhică şi tiranice prin conducerea în chip despotic şi după bunul plac.

O a treia formă de tiranie este cea care trece drept tirania în cel mai adevărat sens al cuvântului, corespunzând regalităţii absolute. (4) Este în mod necesar o tiranie de acest fel orice monarhie care îi conduce fără obligaţia răspunderii pe toţi cei asemănători şi pe toţi cei superiori, în interesul ei personal, şi nu în interesul celor conduşi; aşa că este fără consimţământul supuşilor. Căci nimeni dintre cei liberi nu suportă de bunăvoie o asemenea conducere. Aşadar, aceste forme de tiranie există şi atâtea sunt la număr, din pricinile menţionate.

Capitolul XI

(1) Care este cel mai bun regim şi care este cel mai bun mod de viaţă pentru cele mai multe cetăţi şi pentru cei mai mulţi dintre oameni, judecând nu după virtutea care depăşeşte posibilităţile obişnuite, nici după educaţia

care cere natură şi înzestrare datorată hazardului, nici după regimul politic izbutit conform planurilor, ci în raport cu o viaţă posibil de trăit în comun pentru cei mai mulţi şi în raport cu un regim de care pot avea parte cele mai multe cetăţi? (2) Într-adevăr, dintre regimurile care se numesc aristocraţii, despre care am vorbit acum, unele nimeresc prea departe de majoritatea condiţiilor din cetăţi, altele se învecinează cu aşa-numita republică; de aceea despre ambele se cuvine vorbit ca despre unul singur.

Judecata privitoare la absolut toate acestea izvorăşte din aceleaşi principii. (3) Iar dacă în prelegerile de etică[69] s-a spus cu îndreptăţire că viaţa fericită este cea fără piedici în privinţa virtuţii[70], iar virtutea este o cale de mijloc, atunci viaţa ideală constă în mod necesar în moderaţie[71], în calea de mijloc, aşa cum poate fi ea atinsă de fiecare[72]. Aceleaşi principii normative e necesar să funcţioneze în cazul virtuţii şi viciului unei cetăţi şi ale unui regim; căci regimul este un mod de viaţă al unei cetăţi. 1295 b

(4) În absolut toate cetăţile există trei părţi ale cetăţii, unii foarte înstăriţi, alţii foarte lipsiţi şi, pe al treilea loc, cei aflaţi la mijloc între aceştia. Prin urmare, de vreme ce e un fapt general admis că măsura şi media reprezintă binele suprem, evident că şi deţinerea şanselor oferite de întâmplare este cea mai bună dintre toate când este mijlocie. (5) Aşa e foarte uşor a te supune raţiunii; în schimb este greu să urmeze raţiunea un om peste măsură de frumos, de influent, de nobil sau de bogat ori, dimpotrivă, peste măsură de sărac sau de lipsit de forţă şi foarte lipsit de onoruri. Cei dintâi devin trufaşi, şi mai curând mari delincvenţi, aceştia din urmă devin răufăcători, şi cu deosebire delincvenţi mărunţi. Iar delictele pornesc unele din trufie, altele din înclinaţia spre rău. Mai mult, oamenii de condiţie medie se eschivează cel mai puţin de la funcţii şi râvnesc cel mai puţin la funcţii, evitându-se astfel două lucruri care şi unul, şi celălalt dăunează cetăţilor.

(6) Pe deasupra, aceia care trăiesc în culmea favorurilor sorţii – putere, bogăţie, amiciţii şi altele asemenea – nici nu vor şi nici nu ştiu să fie conduşi (iar acest defect se capătă încă de acasă, din copilărie; căci, din pricina confortului, nu sunt deprinşi să suporte conducerea nici la şcoală), iar cei care duc lipsă peste măsură de favorurile sorţii sunt prea umili. (7) În consecinţă, aceştia nu ştiu să conducă, ci ştiu să se supună unei autorităţi care îi reduce la condiţia de sclavi, iar ceilalţi nu ştiu să fie conduşi de nici o autoritate, dar ştiu să conducă având autoritate de stăpân. Ia deci naştere o cetate de sclavi şi stăpâni, iar nu de oameni liberi, unii animaţi de invidie, ceilalţi de dispreţ, aceste stări de spirit sunt absolut îndepărtate de concordie şi de comunitatea politică. Într-adevăr, comunitatea este un rod al concordiei: cu duşmanii nu vrea nimeni să aibă în

comun nici drumul. (8) Cetatea se vrea, firește, alcătuită din egali și asemănători, pe cât posibil, lucru propriu mai ales celor de condiție medie; așa încât în mod necesar este guvernată cel mai bine tocmai cetatea alcătuită din elementele despre care afirmăm că intră prin natură în componența cetății[73]. Iar în cetăți, dintre cetățeni, aceștia sunt în cea mai mare măsură în siguranță, (9) căci ei nu râvnesc la bunuri străine, așa cum fac săracii, și nici ceilalți la avutul lor, precum râvnesc săracii la avutul bogaților. Iar pentru că nici nu se unelțește împotriva lor și nici nu uneltesc, își duc viața fără primejdii. În virtutea acestui fapt, dorința lui Focilide[74] era foarte înțeleaptă: „Mare-i răsplata măsurii; la mijloc mă vreau în cetate“[75].

(10) În consecință, este limpede că, în primul rând, cea mai bună comunitate politică este cea alcătuită din cei de mijloc, iar în al doilea rând, buna guvernare este posibilă, de bună seamă, în acele cetăți în care elementul mediu este numeros și mai puternic, pe cât posibil, decât celelalte două la un loc sau cel puțin decât una dintre cele două părți. Adăugat de o parte sau de cealaltă, el cumpănește lucrurile și împiedică apariția unor excese contrarii.

(11) De aceea este o șansă urlașă ca guvernanții să aibă o avere mijlocie și suficientă, pentru că acolo unde unii dețin prea multe și alții nu dețin nimic, apare sau un regim popular extrem, sau o oligarhie pură, sau o tiranie prin excesul de ambele părți, căci tirania se naște din democrația cea mai cutezătoare, ca și din oligarhie, mult mai rar din formele medii și din cele foarte apropiate de ele. (12) Vom arăta mai târziu cauza, în discuțiile despre schimbările regimurilor. Însă este evident faptul că regimul mediu este ideal; doar el este neexpus conflictelor.

(13) Și cetățile mari sunt mai puțin expuse conflictelor din aceeași cauză, anume pentru că elementul mediu este numeros. În cele mici este ușor să se despartă toată populația în două, astfel încât să nu mai rămână nimic intermediar, și aproape toți sunt lipsiți sau înstăriți. (14) Și democrațiile sunt mai sigure decât oligarhiile, și mai durabile, datorită celor de mijloc (pentru că ei sunt în număr mai mare și au o mai mare participare la demnități în democrații decât în oligarhii), dar când, fără ei[76], cei lipsiți predomină numeric, se produce un declin urmat de o prăbușire rapidă.

(15) O dovadă trebuie considerat faptul că legiuitorii cei mai buni provin dintre cetățenii de mijloc. Solon era unul dintre aceștia (se vede și din poezia sa), ca și Licurg (care nu era rege[77]) și Charondas, și mai toți ceilalți.

(16) Este evident din acestea și din ce cauză cele mai multe regimuri sunt unele – democratice, altele – oligarhice. Deoarece în acestea

elementul mediu este adesea redus ca număr, se ajunge întotdeauna ca, indiferent care dintre cele două tabere ar prevala, fie deţinătorii de avere, fie poporul, cei ce ies din medie să orienteze regimul după cum cred ei, astfel încât apare fie un regim popular, fie o oligarhie. (17) Pe deasupra, din pricina disensiunilor şi luptelor care se produc între popor şi cei înstăriţi, oricare dintre cele două tabere ar ajunge să-şi domine adversarii, ea nu instituie un regim comun, nici unul echitabil, ci ia ca trofeu al victoriei supremaţia în regimul politic, unii instituind democraţia, ceilalţi – oligarhia. (18) Mai mult, şi unii, şi ceilalţi care au dobândit hegemonia asupra Eladei[78], privind la propriul regim, instituiau în cetăţi unii – democraţii, ceilalţi – oligarhii, urmărind nu interesul cetăţilor, ci pe al lor propriu.

(19) Astfel că din aceste cauze regimul mediu[79] fie nu se întâlneşte niciodată, fie se întâlneşte de puţine ori şi în puţine locuri. Un singur om dintre cei care au deţinut mai înainte hegemonia s-a lăsat convins să îngăduie această orânduire[80], însă de acum pentru cei din cetăţi e fixat ca un obicei chiar refuzul egalităţii, căutându-se, dimpotrivă, sau dominaţia, sau resemnarea, în cazul înfrângerii.

(20) Aşadar, care este cel mai bun regim[81] şi din ce cauză – este evident din acestea; cât despre celelalte regimuri, de vreme ce afirmăm că există mai multe democraţii şi mai multe oligarhii, nu este greu de văzut, o dată determinat cel mai bun, care anume trebuie considerat primul şi care al doilea şi aşa mai departe, prin faptul că unul este superior, iar altul este inferior. (21) Căci întotdeauna este în mod necesar superior cel mai apropiat[82] de acesta, iar inferior, acela care se distanţează mai mult de termenul mediu, cu condiţia să nu se judece după un fundament teoretic: spun după un fundament teoretic deoarece chiar dacă adesea un alt regim este preferabil, nimic nu împiedică un regim diferit să fie mai avantajos pentru unii.

Capitolul XII

(1) Ce regim este avantajos pentru care cetăţi şi ce fel de regim este avantajos pentru ce fel de oameni este de parcurs în continuarea celor spuse. De bună seamă, se cuvine înţeles mai întâi lucrul identic în general pentru toate: partea cetăţii care doreşte ca regimul să se menţină trebuie să fie mai puternică decât cea care nu o doreşte. Fiecare cetate se alcătuieşte din calitate şi cantitate. Prin calitate înţeleg condiţia liberă, bogăţia, educaţia, obârşia nobilă, iar prin cantitate, superioritatea mulţimii. (2) Astfel, calitatea poate aparţine uneia dintre părţile cetăţii (părţi din care este constituită

cetatea), iar cantitatea – celeilalte părţi, de pildă oamenii fără nobleţe pot fi mai mulţi la număr decât cei nobili, sau cei lipsiţi – decât cei bogaţi, neîntrecându-i totuşi prin cantitate atât de mult pe cât le sunt mai prejos prin calitate; de aceea, aceste elemente sunt de comparat între ele. (3) Aşadar, unde mulţimea celor lipsiţi primează în proporţia menţionată, acolo rezultă în mod natural o democraţie – şi fiecare formă de democraţie corespunde cu superioritatea fiecărei părţi din demos, de exemplu cea dintâi democraţie, dacă predomină grupul agricultorilor, cea din urmă[83], dacă predomină grupul meseriaşilor şi al celor ce primesc plată, la fel pentru restul celor intermediare. Însă acolo unde grupul celor înstăriţi şi al notabililor predomină prin calitate mai mult decât este mai prejos prin cantitate rezultă o oligarhie – şi, în acelaşi mod, fiecare formă de oligarhie corespunde cu superioritatea mulţimii oligarhice.

(4) Dar trebuie ca întotdeauna legiuitorul să-i adauge în cadrul regimului şi pe cei de mijloc; şi dacă stabileşte legi oligarhice e nevoie să-i aibă în atenţie pe cei de mijloc, şi dacă stabileşte legi democratice trebuie să şi-i atragă prin legi. Unde mulţimea celor de mijloc o întrece pe cea a ambelor extreme laolaltă sau măcar pe a uneia dintre ele, acolo regimul politic[84] poate fi solid. (5) Nici un risc ca bogaţii să conspire vreodată cu săracii împotriva acestora: nici unii dintre ei nu vor dori vreodată să ajungă în sclavia celorlalţi, iar dacă ar căuta un regim cu trăsături mai comunitare, nu vor găsi nici unul în afară de acesta. Conducerea alternativă n-ar putea-o admite din cauza neîncrederii reciproce; pretutindeni cel mai demn de încredere este arbitrul, iar arbitrul este cel de mijloc.

(6) Cu cât regimul[85] este mai reuşit combinat, cu atât este mai solid. Mulţi, chiar dintre cei care doresc să creeze regimuri aristocratice, greşesc nu numai atribuind prea mult celor înstăriţi, ci şi înşelând poporul. Cu necesitate, în timp, din nişte false lucruri bune izbucneşte odată un rău adevărat: ambiţiile bogaţilor nimicesc regimul politic mai mult decât cele ale poporului.

Capitolul XIII

(1) Trucurile imaginate în republici[86] ca pretext faţă de popor sunt cinci la număr, şi privesc adunarea, funcţiile, tribunalele, armamentul, gimnastica: privitor la adunarea poporului, le este permis tuturor să se întrunească şi, în caz că nu se prezintă, celor înstăriţi li se impune o amendă,

fie numai lor, fie cu mult mai mare pentru ei. (2) Privitor la funcţii, censitarilor nu li se permite să le refuze prin jurământ[87], dar celor lipsiţi li se permite. Privitor la tribunale[88], pentru cei înstăriţi există amendă dacă nu judecă, dar pentru cei lipsiţi nu există pedeapsă, sau amenda este mare pentru cei dintâi şi mică pentru aceştia din urmă, ca în legile lui Charondas[89]. (3) În unele părţi tuturor celor înscrişi[90] le este permis să se întrunească şi să judece, dar dacă, înscrişi fiind, nu se întrunesc şi nici nu judecă, li se impun amenzi mari pentru a-i determina să evite înscrierea din pricina amenzii, iar ca urmare a neînscrierii să nu judece şi nici să nu se întrunească.

(4) În aceeaşi manieră se legiferează şi pentru deţinerea de arme şi pentru exerciţiile de gimnastică: celor lipsiţi le este permis să nu deţină arme, dar pentru cei înstăriţi nedeţinerea de arme este un motiv de amendă; dacă nu se antrenează, pentru primii nu există nici o amendă, pe când pentru cei înstăriţi acest lucru este motiv de amendă, urmărindu-se ca aceştia să ia parte din pricina amenzii, iar ceilalţi să nu ia parte, din pricină că nu au de ce să se teamă.

(5) Acestea sunt, aşadar, trucurile din legislaţie. În democraţii se imaginează trucurile inverse: li se oferă celor lipsiţi o plată dacă se întrunesc şi dacă judecă, dar celor înstăriţi nu li se fixează nici o amendă dacă nu se întrunesc şi dacă nu judecă. (6) Aşa încât este evident că, dacă se doreşte ca amestecul să fie făcut corect, trebuie puse laolaltă elemente preluate şi de la unii, şi de la ceilalţi, dând plată unora şi amendă celorlalţi. Astfel, s-ar putea implica în comunitate absolut toţi, fără excepţie; altminteri viaţa cetăţii devine proprie uneia singure dintre cele două părţi.

(7) Corpul de cetăţeni trebuie să fie alcătuit numai din purtători de armament greu. Cât despre mărimea censului, nu este cu putinţă a spune cât să fie, delimitându-se la modul absolut, ci acesta este fixat examinându-se ce nivel maxim revine astfel încât participanţii la viaţa cetăţii să fie mai mulţi decât neparticipanţii[91]. (8) Săracii, chiar neparticipând la demnităţi, îşi doresc liniştea, cu condiţia să nu-i nedreptăţească nimeni şi să nu le răpească nimic din avutul lor. Dar lucrul nu este uşor, căci nu întotdeauna se întâmplă ca membrii corpului de guvernare să fie oameni superiori. (9) Şi de obicei, în caz de război, ezită să participe dacă nu primesc hrană, lipsiţi fiind; dar, dacă li se asigură întreţinerea, doresc să lupte.

La unii, corpul de cetăţeni nu este compus numai din hopliţi activi, ci şi din foşti hopliţi. La malieni[92] corpul de cetăţeni era alcătuit din toţi aceşti oameni, dar funcţiile se alegeau dintre cetăţenii armatei active.

(10) Cel dintâi regim politic apărut la elini după regalităţi se alcătuia din războinici, la început din călăreţi (pentru că forţa şi superioritatea în

război se datorau călăreţilor; fără dispunere tactică, infanteria grea este nefolositoare, iar celor vechi le lipseau cunoştinţele practice şi regulile tactice, aşa încât forţa consta în călăreţi), dar pe măsura măririi cetăţilor şi întăririi infanteriei grele a crescut numărul celor implicaţi în viaţa cetăţii. (11) Tocmai din acest motiv, ceea ce noi numim astăzi republici, înaintaşii noştri numeau democraţii[93]. Vechile regimuri erau de bună seamă oligarhice şi regale, pentru că, din deficit de oameni, cetăţile nu aveau un element de mijloc numeros şi astfel, fiind puţin importanţi ca număr şi din punct de vedere al organizării, oamenii suportau mai bine condiţia de supuşi.

(12) Din ce cauză regimurile sunt mai multe şi de ce pe lângă cele numite[94] există şi altele (căci democraţia nu este una la număr, şi la fel pentru celelalte), apoi care sunt diferenţele dintre ele şi din ce cauză apar, şi pe deasupra care este cel mai bun dintre regimuri, vorbind despre cea mai mare parte a cazurilor, şi, dintre celelalte regimuri, care fel se potriveşte cărui fel de cetăţi – iată cele ce s-au spus.

Capitolul XIV

(1) Să discutăm din nou, în ansamblu şi separat, despre fiece regim dintre cele care urmează, adoptând un punct de plecare ce li se potriveşte. Există în toate regimurile trei componente. În legătură cu ele, un legiuitor competent trebuie să reflecteze la ceea ce este avantajos fiecărui regim. Dacă aceste componente sunt într-o situaţie bună, decurge cu necesitate că regimul se află într-o situaţie bună, iar regimurile diferă între ele în prin faptul că diferă în privinţa fiecăreia dintre aceste componente. (2) Una dintre acestea trei este corpul deliberativ asupra celor comune, a doua – corpul care se ocupă de funcţii (aceasta însemnând: care trebuie să fie ele, în ce lucruri să fie suverane, şi în ce fel trebuie făcută alegerea acestora), iar a treia este corpul judecătoresc. (3) Corpul deliberativ este suveran în materie de război şi pace, alianţă şi dizolvarea ei, în materie de legi, relativ la pedeapsa cu moartea, exil şi confiscare, asupra alegerii conducătorilor şi verificării conturilor acestora. Este necesar ori, de exemplu, a li se încredinţa tuturor cetăţenilor toate aceste decizii, ori unora – toate (de pildă unei anumite funcţii unice sau mai multora), ori a le distribui pe unele diferite unor persoane diferite ori pe unele dintre ele tuturor, iar pe altele numai unora.

(4) Faptul că toţi decid, şi în absolut toate, este, desigur, o trăsătură populară, pentru că o astfel de egalitate este cea pe care o caută poporul;

însă există mai multe modalităţi pentru situaţia în care toţi decid, una dintre ele fiind aceea alternativă, nu toţi laolaltă (aşa este în regimul lui Telecles din Milet; şi în alte regimuri colegiile de funcţii deliberează în întruniri, dar toţi intră în funcţii pe rând din triburi şi din cele mai mici componente ale cetăţii, fără excepţie, până când trec pe acolo în totalitate), dar se întrunesc numai pentru stabilirea legilor, pentru cele privitoare la regim şi ca să asculte anunţurile conducătorilor.

(5) Altă modalitate este să decidă toţi laolaltă, dar să se întrunească doar pentru alegeri de conducători, legiferări, în vederea războiului, păcii şi verificărilor de conturi, iar în celelalte să delibereze funcţiile rânduite pentru fiecare chestiune, elective fiind dintre absolut toţi sau ocupate prin tragere la sorţi. (6) Altă modalitate este venirea cetăţenilor pentru desemnarea în funcţii şi pentru verificările de conturi, precum şi spre a delibera în materie de război sau alianţă, iar pe celelalte să le administreze funcţiile, elective fiind, în numărul posibil[95] – de felul acesta sunt cele a căror exercitare necesită cunoştinţe speciale.

(7) A patra modalitate este aceea ca toţi, întrunindu-se, să delibereze în toate, iar cei din funcţii să nu decidă în nimic, ci doar să pregătească deciziile[96], întocmai cum este administrată în prezent democraţia extremă, pe care o cotăm drept analoagă oligarhiei autoritare şi monarhiei tiranice.

Aşadar, acestea sunt toate modalităţi democratice; faptul ca unii să decidă în toate este o trăsătură oligarhică. Şi aici există mai multe variante. (8) Când cetăţenii sunt eligibili pe baza unor censuri mediocre şi, ca urmare a moderaţiei censului, acced mai mulţi, iar acolo unde legea o interzice nu fac schimbări, ci se supun, şi este permisă participarea pentru cel ce dobândeşte censul – atunci un asemenea regim este o oligarhie republicană, datorită moderaţiei. Când nu participă la deliberare toţi, ci doar cei aleşi, şi guvernează după lege ca şi mai înainte, este vorba despre o trăsătură oligarhică. (9) Când alegerile se fac numai în interiorul grupului suveran în deliberare şi când fiul îşi înlocuieşte tatăl şi sunt suverani asupra legilor, această orânduire este în mod necesar oligarhică.

(10) Când în anumite chestiuni decid anumite persoane, de pildă pentru război, asupra păcii şi verificării conturilor – toţi, iar pentru celelalte – conducătorii, iar aceştia desemnaţi prin alegere, nu prin tragere la sorţi, regimul este aristocraţie. Dacă în unele decid conducători aleşi, în altele – traşi la sorţi, tragerea la sorţi făcându-se pur şi simplu sau dintr-un grup de preferaţi, ori dacă decid aleşii în comun cu cei traşi la sorţi, atunci unele dintre trăsături ţin de un regim politic aristocratic, altele de o republică propriu-zisă.

(11) Aşa se deosebeşte de la un regim la altul corpul deliberant, şi fiece regim îl administrează după deosebirea indicată.

(12) Este în avantajul democraţiei considerate astăzi democraţia în cel mai adevărat sens al cuvântului (mă refer la aceea în care suveran este poporul, chiar în materie de legi) ca pentru o mai bună deliberare să se facă tocmai ceea ce se face în oligarhii în privinţa tribunalelor (se fixează o amendă pentru cei care sunt doriţi ca judecători, spre a-i determina să judece, în timp ce popularii fixează plată pentru cei lipsiţi), şi acelaşi lucru pentru adunări: vor delibera mai eficient dacă deliberează toţi în comun, poporul cu notabilii, aceştia cu mulţimea. (13) Este totodată avantajos ca deliberanţii, desemnaţi prin alegere sau sorţi, să reprezinte în mod egal componentele cetăţii[97]. Este de asemenea un avantaj ca, dacă popularii îi depăşesc mult ca număr pe oamenii politici, să nu se acorde plată tuturor, ci numai unei cifre proporţionale cu mulţimea notabililor, sau să se îndepărteze excedentul prin tragere la sorţi.

(14) Pentru oligarhii prezintă avantaje fie alegerea în plus a unora din mulţime, fie instituirea unei responsabilităţi cum există în unele regimuri aşa-numiţii consilieri preliminari sau păzitori ai legilor, în aceste condiţii adunarea ocupându-se de lucruri în legătură cu care aceştia au deliberat anterior (astfel poporul va participa la deliberare şi nu va putea abroga nimic dintre cele privitoare la regim). (15) Mai este avantajos ca poporul să voteze aceleaşi lucruri, ori cel puţin să nu voteze nimic contrar celor înfăţişate, sau să li se acorde tuturor participarea la deliberare, dar să delibereze de fapt conducătorii.

Trebuie făcut contrariul a ceea ce se petrece în republici: mulţimea trebuie făcută suverană în respingerea prin vot, dar nu suverană în aprobarea prin vot – şi în primul caz chestiunea să se retrimită conducătorilor. (16) Căci astfel se procedează invers decât în republici: minoritatea e suverană când a respins prin vot, dar când a aprobat prin vot nu e suverană, ci chestiunea se retrimite întotdeauna majorităţii. Aşadar, despre corpul deliberant şi suveran în regimul politic fie făcute precizări în maniera aceasta.

Capitolul XV

(1) Continuarea acestora o reprezintă distribuţia în ceea ce priveşte funcţiile: şi această componentă a regimului comportă multe varietăţi, legate de câte funcţii există, şi în ce chestiuni sunt suverane, ca şi de durata lor, câtă pentru fiecare funcţie (căci unii instituie funcţii de şase luni, alţii pentru mai puţin, alţii de un an, alţii mai îndelungate). Se adaugă

întrebarea dacă funcţiile trebuie să fie viagere sau îndelungate sau nici aşa, nici aşa, ci o funcţie să fie ocupată de mai multe ori de aceiaşi, sau poate unul şi acelaşi să nu o exercite de două ori, ci doar o dată; apoi privitor la instalarea oficialităţilor, dintre cine, de către cine şi cum trebuie făcută? (2) În legătură cu toate acestea e nevoie de putinţa de a distinge în câte moduri este posibilă organizarea şi pe urmă de a adapta la diversele feluri de regimuri diversele feluri de funcţii care le sunt avantajoase. Nu este prea uşor de precizat nici care anume trebuie numite funcţii: comunitatea civică are nevoie de mulţi împuterniciţi, tocmai de aceea nu toţi trebuie consideraţi conducători, fie ei aleşi sau traşi la sorţi: aşa se întâmplă în primul rând cu preoţii – acest post este de socotit altceva decât funcţiile politice[98] – (3) în plus choregii[99] şi crainicii: prin alegere sunt desemnaţi şi ambasadorii. Dintre îndatoririle publice, unele sunt politice, fie deasupra tuturor cetăţenilor în direcţia unei anumite activităţi, de pildă comandantul armatei faţă de membrii corpului armat aflaţi în campanie militară, fie privitor la o parte, de pildă inspectorul moravurilor femeilor (*gynaikonomos*) sau supraveghetorul educaţiei copiilor (*paidonomos*); altele sunt gospodăreşti (deseori sunt aleşi distribuitori de grâu[100]); altele sunt proprii slujitorilor[101] şi îndatoriri pentru care, dacă e prosperitate, se rânduiesc sclavi.

(4) Într-un cuvânt, se cuvin numite funcţii mai cu seamă cele cărora le este încredinţată deliberarea asupra unor chestiuni, precum şi decizia şi comanda, şi mai cu seamă aceasta din urmă, pentru că a da ordine este mai propriu unui conducător. La drept vorbind, acestea nu au deloc importanţă în uz (căci nu a intervenit încă vreo decizie în disputa asupra termenului), dar prezintă oarecum un alt interes, pentru gândire.

(5) Ce fel de funcţii şi câte sunt absolut necesare dacă va fi vorba despre o cetate, şi care funcţii sunt nu absolut necesare, dar utile unui regim politic de calitate[102] – sunt dificultăţi pe care, desigur, cineva le-ar putea întâmpina atât cu privire la orişice regim, cât şi, în special, cu privire la cetăţile mici. (6) De bună seamă, în cetăţile mari se poate şi trebuie să fie fixată câte o funcţie determinată cu o competenţă determinată (mulţi au acces la responsabilităţi datorită numărului mare de cetăţeni, aşa încât unele rămân neocupate mult timp, iar altele se exercită o singură dată; este mai bine ca fiecare competenţă să intre sub incidenţa unei îndatoriri unilaterale, decât sub incidenţa uneia plurivalente).

(7) Însă în cetăţile mici, cu necesitate, se reunesc multe funcţii în mâinile câtorva; din pricina deficitului de oameni este mai greu ca demnităţile să fie ocupate de mulţi: cine le vor mai fi succesori? Uneori

cetăţile mici au nevoie de aceleaşi funcţii şi de aceleaşi legi ca şi cetăţile mari. Doar că acestea din urmă au nevoie deseori de aceleaşi, pe când în cele dintâi aceasta se întâmplă la intervale mari. (8) Tocmai de aceea nimic nu le împiedică să fixeze un cumul de îndatoriri (pentru că ele nu se vor stânjeni unele pe altele), iar în faţa deficitului de oameni este necesar ca responsabilităţile să fie făcute un fel de lănci-făclii[103]. Dacă, deci, suntem în măsură să spunem câte îi sunt absolut necesare fiecărei cetăţi şi câte nu îi sunt absolut necesare, s-ar contopi mai uşor, ştiind acestea, acele funcţii care se potrivesc contopite într-o singură funcţie.

(9) Este potrivit, de asemenea, să nu se piardă din vedere un lucru, şi anume ce fel de competenţe intră sub incidenţa unei multitudini de responsabilităţi repartizate în locuri date şi ce fel de competenţe sunt proprii unei singure funcţii suverane pe întinderea unui teritoriu, de pildă se pune întrebarea dacă ordinea publică să fie asigurată în piaţă (agora) de către inspectorul pieţei (agoranom), de către altcineva în altă parte sau peste tot de către unul şi acelaşi; se mai pune întrebarea dacă se impune o clasificare după acţiune sau după oamenii vizaţi, adică, de pildă, unul singur să răspundă de ordinea publică, sau altul de copii şi altul de femei? (10) Iar legat de regimuri, se pune întrebarea dacă şi genul funcţiilor diferă cu fiecare dintre ele, sau nu diferă deloc, de pildă în democraţie, oligarhie, aristocraţie şi monarhie se pune întrebarea dacă funcţiile suverane sunt aceleaşi, deşi nu sunt exercitate de persoane egale şi nici asemănătoare, ci variabil de la regim la regim – în aristocraţii, de nişte oameni instruiţi, în oligarhii, de cei bogaţi, în democraţii, de cei liberi – sau printre funcţii se află şi unele în care se regăsesc diferenţele dintre regimuri. Sunt situaţii în care este avantajos ca funcţiile să fie aceleaşi şi situaţii în care este avantajos să fie diferite (deoarece pentru aceleaşi se potrivesc atribuţii într-un loc largi, în alt loc restrânse).

(11) Totuşi, există şi unele proprii diverselor regimuri, ca de pildă funcţia consilierilor preliminari (probuli); aceasta nu este democratică, în timp ce sfatul (*bulé*) este o instituţie populară; trebuie să existe un astfel de grup ce va avea ca îndatorire pregătirea deliberărilor poporului pentru ca acesta să nu aibă nevoie de răgaz. Iar acest element, dacă sunt puţini la număr, este oligarhic. Consilierii preliminari este necesar să fie un grup restrâns, de aici elementul oligarhic. (12) Dar acolo unde aceste funcţii există ambele, consilierii preliminari sunt instituiţi în opoziţie cu deliberanţii, deoarece deliberantul constituie un element popular, pe când consilierul preliminar constituie un element oligarhic. Puterea sfatului se dizolvă şi în acele tipuri de democraţii în care poporul însuşi, întrunindu-se, tratează despre toate. (13) Aşa se întâmplă de obicei ori

de câte ori pot fi resurse de plată pentru cei ce se întrunesc: beneficiind acum de răgaz, aceştia se adună şi decid ei înşişi absolut tot. Supraveghetorul educaţiei copiilor şi al moravurilor femeilor şi, eventual, orice alt conducător suveran într-o astfel de îndatorire constituie un element aristocratic, nu democratic (într-adevăr, cum să le împiedici să iasă din casă pe soţiile celor lipsiţi[104]?) şi nici oligarhic (pentru că soţiile cetăţenilor din oligarhii trăiesc în lux).

(14) Dar discuţia despre acestea fie limitată la atât acum, fiind de încercat parcurgerea desemnării funcţiilor pornind de la început. Diferenţele constau în trei principii definitorii ale căror combinaţii cuprind în mod necesar toate posibilităţile: dintre acestea trei, unul este cine sunt cei ce desemnează funcţiile, al doilea – de unde, în sfârşit – în ce mod. (15) Fiecare dintre acestea trei comportă câte trei variante: fie toţi cetăţenii desemnează, fie o grupare, şi desemnează ori dintre toţi, ori dintr-o grupare limitată, de pildă pe criterii de venit, familie, virtute sau altceva de felul acesta, după cum, la Megara, desemnarea s-a făcut dintre cei care s-au întors împreună din exil şi s-au aliat în lupta împotriva poporului[105]; iar aceste desemnări se fac ori prin alegere, ori prin sorţi. (16) La rândul lor, acestea apar combinate două câte două, adică pentru unele funcţii desemnează unii, pentru altele toţi, şi pentru unele dintre toţi, pentru altele printr-o grupare, iar pentru unele prin alegere, pentru altele prin sorţi.

Pentru fiecare variantă dintre acestea vor fi patru moduri: (17) fie desemnează toţi dintre toţi prin alegere, fie toţi dintre toţi prin sorţi[106] (iar dintre absolut toţi desemnează sau în etape succesive, de pildă pe triburi şi deme şi fratrii, până când se trece pe la toţi cetăţenii[107], sau întotdeauna dintre absolut toţi), fie în parte într-un fel, în parte în celălalt fel. (18) Din nou, dacă aceia care desemnează sunt o grupare, ei desemnează fie dintre toţi prin alegere, fie dintre toţi prin sorţi, fie dintr-o grupare prin alegere, fie printr-o grupare prin sorţi, fie uneori într-un fel, alteori în altul, adică în parte prin alegere şi în parte prin sorţi. Aşa încât se totalizează douăsprezece moduri în afară de cele două combinaţii[108].

(19) Dintre acestea, două desemnări sunt populare: toţi dintre toţi prin alegere sau prin sorţi ori prin ambele, adică unele funcţii prin sorţi, altele prin alegere. Când nu desemnează toţi concomitent şi, pe de altă parte, ei desemnează dintre absolut toţi sau dintr-o grupare, fie prin sorţi, fie prin alegere, fie prin ambele, sau desemnează, pentru unele funcţii, dintre toţi, iar pentru altele, dintr-o grupare, prin ambele (când spun „prin ambele" înţeleg unele funcţii prin sorţi, altele prin alegere) – este vorba despre o trăsătură proprie unei republici. (20) Când o grupare desemnează dintre toţi, unele funcţii prin alegere, altele prin sorţi sau prin ambele,

unele funcţii prin sorţi, altele prin alegere – este vorba despre o trăsătură oligarhică; este şi mai oligarhică desemnarea prin ambele. Când pentru unele funcţii desemnarea se face dintre toţi, pentru altele dintr-o grupare – este o trăsătură proprie unei republici cu nuanţă aristocratică, la fel ca atunci când desemnarea se face pentru unele funcţii prin alegere, pentru altele prin sorţi. (21) Când o grupare desemnează dintr-o grupare este vorba despre o trăsătură oligarhică, atât dacă desemnează o grupare, dintr-o grupare, prin sorţi (modalitate totuşi nefolosită), cât şi dacă desemnează o grupare, dintr-o grupare, prin ambele. Când desemnează o grupare dintre absolut toţi, iar atunci[109] desemnează, dintr-o grupare, toţi prin alegere – este o trăsătură aristocratică.

(22) Aşadar, modalităţile privitoare la funcţii atâtea sunt la număr şi astfel se află distribuite în raport cu regimurile. Care prezintă avantaje pentru care regimuri şi cum trebuie să aibă loc desemnările va reieşi cu claritate o dată cu precizările privitoare la puterile funcţiilor şi privitoare la care sunt acestea. Prin puterea unei funcţii înţeleg, de pildă, autoritatea suverană în materie de venituri şi autoritatea suverană în materie de apărare; într-adevăr, specia puterii diferă, de pildă specia comenzii militare este alta decât cea a controlului asupra contractelor încheiate în agora.

Capitolul XVI

(1) În afară de cele trei chestiuni, rămâne de discutat despre corpul judecătoresc. Trebuie studiate diversele varietăţi pornind de la acelaşi principiu de bază. Diferenţa dintre tribunale rezidă în trei puncte: componenţa, competenţa şi modul de constituire. Când spun componenţă, mă refer la posibilitatea alegerii dintre toţi cetăţenii sau dintre anumiţi cetăţeni; când spun competenţă, mă refer la numărul formelor de tribunale; când spun mod de constituire, mă refer la sorţi sau alegere.

(2) Să distingem mai întâi câte forme de tribunale există. Ele sunt opt la număr, unul pentru verificarea conturilor publice, altul pentru eventuale prejudicii aduse intereselor comune, un altul pentru chestiunile care ţin de domeniul regimului politic, un al patrulea pentru litigiile cu privire la amenzi între conducători şi particulari, al cincilea pentru contractele particulare, şi care implică sume importante, adăugându-se tribunalul pentru omucideri şi cel pentru străini. (3) Tribunalul pentru omucideri comportă forme, juraţii putând fi aceiaşi sau diferiţi, după

cum este vorba de crime premeditate sau involuntare, de crime admise ca fapt, dar contestate de drept, în al patrulea rând[110] acuzaţii de crimă aduse exilaţilor când se întorc, ca aşa-numitul tribunal de la Freatto, la Atena[111], însă astfel de situaţii apar de puţine ori în decursul timpului, chiar în cetăţile mari. (4) Cât despre tribunalul străinilor, o parte se ocupă de procesele între străini şi străini, iar o alta de procesele între străini şi localnici. Pe lângă toate aceste tribunale există şi unul pentru contractele litigioase de mică importanţă, cu un cuantum bănesc de cinci drahme sau puţin mai mult: sigur că e nevoie şi aici de o decizie judecătorească, însă ea nu cade în sarcina unui mare număr de judecători.

(5) Atât despre acest tip de tribunale, despre cele pentru omucideri şi pentru străini; să trecem la tribunalele politice, ale căror deficienţe de organizare generează disensiuni şi schimbările regimurilor politice. Cu necesitate, fie toţi au acces la judecarea tuturor cauzelor pe care le-am definit, prin alegere sau prin tragere la sorţi, fie toţi au acces la toate cauzele judiciare, la unele prin sorţi, la altele prin alegere, fie toţi numai la unele dintre ele, aceleaşi din punct de vedere al competenţei, unii desemnaţi prin sorţi, alţii desemnaţi prin alegere. (6) Modurile de numire dintre toţi cetăţenii sunt, aşadar, patru la număr; tot atâtea pentru o fracţiune a lor. La rândul lor, şi cei care judecă în toate chestiunile se recrutează dintr-o grupare prin alegere sau dintr-o grupare prin sorţi, tot pentru toate chestiunile, sau la unele prin sorţi, la altele prin alegere[112], sau unele tribunale, pentru aceleaşi atribuţii, pot fi compuse din membri traşi la sorţi sau aleşi. Aceste modalităţi, după cum s-a spus, sunt corespondentele celor menţionate. (7) Se adaugă aceleaşi variante combinate, mă refer de exemplu la proveniența juraţilor, în unele situaţii dintre toţi, în altele, dintr-o grupare, iar în altele şi într-un fel şi în celălalt – cazul când membrii aceluiaşi tribunal se recrutează unii dintre toţi, alţii dintr-o grupare, iar aceasta prin sorţi, alegere sau ambele.

(8) Iată, deci, modurile de compoziţie ale tribunalelor. Primele sunt democratice, când se candidează în unanimitate şi atribuţiile sunt universale, următoarele sunt oligarhice, când candidaţii sunt limitaţi şi atribuţiile universale, iar ultimele sunt aristocratice şi proprii republicii, candidaţii provenind când dintre toţi cetăţenii, când dintr-o grupare.

CARTEA A V-A

Capitolul I

(1) S-a discutat, aşadar, despre aproape toate celelalte lucruri pe 1301a
care ni le-am propus. Dar din ce cauze se schimbă regimurile, câte sunt
şi ce însuşiri au aceste cauze, care sunt felurile prăbuşirii fiecărui regim
şi de la ce forme la ce forme se fac în principal trecerile, apoi ce soluţii
de salvare există, atât pentru regimuri în comun, cât şi pentru fiecare
regim în parte, ca şi prin ce mijloace s-ar putea salva în principal fiecare
dintre regimuri – iată ce este de examinat în continuarea celor discutate.

(2) Trebuie mai întâi adoptat ca principiu faptul că au apărut numeroase regimuri, în condiţiile în care toţi sunt de acord cu privire la drept, înţeles ca[1] egalitate proporţională[2], dar toţi se îndepărtează de aceasta în practică, după cum s-a arătat şi mai înainte[3]. (3) Regimul popular s-a născut din faptul că aceia care sunt egali într-o privinţă oarecare se socotesc a fi absolut egali: astfel, pentru că toţi sunt deopotrivă de liberi, consideră că sunt absolut egali; oligarhia s-a născut din faptul că aceia care sunt inegali într-o singură privinţă presupun că sunt cu totul inegali: astfel, fiind inegali ca avere, ei presupun că sunt absolut inegali. (4) Ca urmare, primii, pe motivul egalităţii, pretind participarea la toate în mod egal, iar ceilalţi, pe motivul inegalităţii, caută surplusul, căci mai multul este o formă de inegalitate. (5) Desigur, toate regimurile au la bază un anume drept, dar, la modul absolut, ele greşesc. Iar din această cauză, când unii sau ceilalţi nu participă la viaţa cetăţii în mod corespunzător părerii pe care şi-au format-o despre sine, se revoltă[4]. (6) Aceia care se disting prin virtute ar fi, dintre toţi, cei mai îndreptăţiţi să se revolte, dar ei fac cel mai puţin acest lucru. Doar ei ar putea fi numiţi absolut inegali în cel mai adevărat sens al cuvântului. (7) De asemenea, 1301b
sunt unii care, superiori ca origine, socotesc că nu merită doar egalitatea,

tocmai în baza acestei inegalităţi; căci trec drept nobili cei care moştenesc virtutea şi bogăţia strămoşilor.

Acestea sunt aşadar, pentru a spune astfel, punctele de plecare şi izvoarele discordiilor şi ale conflictelor care decurg de aici. (8) (de aceea şi schimbările politice se produc pe o dublă cale: uneori este vizat regimul, pentru a se trece de la cel stabilit la altul – cum ar fi de la democraţie la oligarhie sau la democraţie de la oligarhie, sau la republică şi la aristocraţie de la acestea, sau invers –, alteori nu este vizat regimul stabilit, ci se preferă menţinerea aceluiaşi, dar se doreşte ca acesta să fie la dispoziţia conducătorilor, ca oligarhia sau monarhia). (9) Poate fi vorba, de asemenea, despre mai mult şi mai puţin, ca în cazul oligarhizării mai mult sau mai puţin a unei oligarhii deja existente sau al democratizării mai mult sau mai puţin a unei democraţii deja existente, la fel şi pentru restul regimurilor, fie în sensul tensionării, fie în sensul relaxării[5]. (10) Se mai urmăreşte schimbarea unei părţi a regimului, de pildă instituirea sau desfiinţarea unei anumite funcţii, după cum unii afirmă că, în Lacedemona, Lysandros a încercat să abolească regalitatea[6], regele Pausanias – eforatul[7], iar la Epidamnos regimul s-a schimbat în parte: în locul mai-marilor triburilor s-a creat un sfat[8], (11) iar dintre membrii guvernământului, deţinătorii de funcţii sunt constrânşi încă să vină în tribunalul heliaştilor[9] când se votează pentru o funcţie; un element oligarhic era în acest regim şi arhontele unic. Pretutindeni revolta este pricinuită de inegalitate, exceptând cazul în care pentru cei inegali există o compensaţie (o regalitate pe viaţă este o inegalitate numai dacă există printre egali[10]). În general, revoltele se produc pentru că se urmăreşte egalitatea.

(12) Egalitatea este dublă: una, ca număr, cealaltă, după merit. Numesc egalitate ca număr identitatea şi egalitatea ca mulţime sau mărime, iar egalitate după merit, pe aceea proporţională. De exemplu, trei este superior lui doi şi acesta lui unu în virtutea egalităţii după număr, iar patru este superior lui doi şi acesta lui unu ca proporţie, pentru că doi şi unu formează o fracţie egală în raport cu patru şi doi: ambele sunt jumătăţi. (13) Fiind un fapt general admis că dreptul în mod absolut este cel după merit, divergenţele se ivesc, după cum s-a spus mai înainte[11], din aceea că unii, dacă sunt egali într-o privinţă, consideră că sunt cu totul egali, iar ceilalţi, dacă sunt inegali într-o privinţă, pretind că merită să fie inegali în toate.

(14) De aceea se şi întâlnesc mai cu seamă două regimuri, regimul popular şi oligarhia: căci nobleţea şi virtutea se întâlnesc la puţini, dar acestea[12] la mai mulţi: nobili şi buni nu se găsesc nicăieri o sută, dar înstăriţi se găsesc în multe locuri. Orânduirea bazată în chip absolut, în

totul, pe una sau alta dintre aceste egalităţi este nereuşită. Este evident din fapte: nici unul dintre regimurile de felul acesta nu este solid. (15) Cauza acestui lucru este imposibilitatea ca dintr-o greşeală de principiu, comisă la început, să nu se ajungă în cele din urmă la un neajuns[13]. De aceea trebuie recurs pentru unele cazuri la egalitatea aritmetică, pentru altele la egalitatea după merit.

Totuşi, democraţia este mai sigură şi mai puţin expusă disensiunilor decât oligarhia. (16) Căci în oligarhii se produc două feluri de conflicte, cel al oligarhilor între ei, apoi cel cu poporul[14], pe când în democraţii există numai cel cu facţiunea oligarhică, în popor neproducându-se vreun conflict intern care să fie demn de menţionat. Pe deasupra, regimul bazat pe cei de mijloc este mai apropiat de cel bazat pe popor decât de acela bazat pe cei puţini: el este cel mai sigur dintre regimurile de acest fel.

Capitolul II

(1) De vreme ce examinăm sursele din care apar disensiunile şi transformările în cadrul regimurilor politice, trebuie desprinse, mai întâi în general, începuturile şi cauzele acestora. Ele sunt, pentru a spune astfel, cam trei la număr; este cazul să le definim pentru început pe fiecare în parte într-o schiţă: astfel, trebuie înţeles în ce stare de spirit se produc revoltele, şi cu ce obiective, iar în al treilea rând, care sunt începuturile tulburărilor politice şi ale neînţelegerilor între părţi.

(2) Aşadar, în general, cauza unei stări de spirit care duce la schimbare este cazul să fie socotită în principal aceea de care ne-am ocupat deja în discuţiile noastre[15]. Astfel, unii se revoltă din năzuinţa spre egalitate, în cazul în care consideră că au prea puţin, egali fiind cu cei privilegiaţi, alţii din năzuinţa spre inegalitate şi superioritate, în cazul în care sunt de părere că, inegali fiind, nu au mai mult, ci egal sau mai puţin (aceste tendinţe pot fi îndreptăţite, dar şi neîndreptăţite); (3) în situaţia de inferioritate, oamenii se răzvrătesc pentru a fi egali, iar în situaţia de egalitate – pentru a fi superiori.

S-a arătat, aşadar, în ce stare de spirit se produc disensiunile; ce intră în joc în cadrul revoltelor sunt câştigul şi onoarea, ca şi contrariile acestora: în cetăţi se iscă răzvrătiri şi spre a se evita o dezonoare şi o amendă, fie în interes personal, fie în interesul prietenilor. (4) Cauzele şi începuturile frământărilor care generează dispoziţia menţionată, legate

totodată de cele spuse, sunt într-un sens şapte la număr, dar în alt sens mai multe. (5) Dintre acestea, două sunt aceleaşi cu cele menţionate, dar nu se manifestă la fel: oamenii se învrăjbesc între ei pornind de la câştig şi de la cinstire, nu spre a le dobândi pentru sine, cum s-a arătat mai înainte[16], ci din pricină că ei îi văd pe ceilalţi bucurându-se de ele din belşug, uneori pe drept, alteori pe nedrept; (6) de asemenea, din trufie[17], din teamă, din superioritate, din dispreţ, dintr-o creştere disproporţionată; totodată, dar în alt fel, din fraudă electorală, din neglijenţă, dintr-o cauză neînsemnată, din disparitate.

Capitolul III

(1) Dintre acestea, ce influenţă au şi cum se constituie drept cauze trufia şi dorinţa de câştig este destul de evident. Când cei din funcţii dau dovadă de trufie şi de lăcomie, răzvrătirea este şi între părţi, şi împotriva regimurilor care dau această îngăduinţă. Iar lăcomia păgubeşte când fondurile particulare, când pe cele comune.

(2) Limpede şi pentru dorinţa de cinstire, atât ce influenţă are, cât şi în cel fel este cauză de conflict: într-adevăr cei lipsiţi de onoruri, văzându-i pe alţii onoraţi, se răzvrătesc. Situaţia este nedreaptă când unii sunt onoraţi sau lipsiţi de onoruri fără să merite şi dreaptă când aceasta se întâmplă după merit. (3) Cauza este superioritatea atunci când cineva (unul sau mai mulţi) devine prea puternic în raport cu cetatea şi cu puterea corpului de guvernare. Din astfel de situaţii apare de obicei o monarhie sau un regim autoritar (*dynasteia*). De aceea, în unele locuri există obiceiul ostracismului, ca la Argos şi Atena. Totuşi, este mai bine să se prevină de la început apariţia unor persoane atât de influente, decât să fie mai apoi nevoie de remedii ca urmare a îngăduinţei.

(4) Din teamă se răzvrătesc atât cei care au încălcat legea şi se tem de pedeapsă[18], cât şi cei pe care îi ameninţă o nedreptate şi doresc să preîntâmpine injustiţia, aşa cum, la Rodos, notabilii s-au coalizat împotriva poporului din pricină că erau în urmărire penală[19]. (5) Şi dispreţul provoacă revolte şi lupte, de pildă în oligarhii, atunci când neparticipanţii la viaţa cetăţii[20] sunt mai mulţi (căci se socotesc mai puternici) şi în democraţii, când cei înstăriţi dispreţuiesc dezordinea şi anarhia, aşa cum, la Teba, din pricina relei guvernări care a urmat după bătălia de la Oinofita, democraţia a fost abolită, lucru care s-a întâmplat

şi cu democraţia megarienilor, învinşi din pricina dezordinii şi anarhiei; la fel s-a întâmplat la Siracuza înainte de tirania lui Gelon şi în Rodos, unde poporul şi-a atras dispreţul înainte de revoluţie[21].

(6) Schimbările regimurilor iau naştere şi ca urmare a unei creşteri disproporţionate. Căci după cum un corp este compus din părţi şi trebuie să crească proporţionat pentru ca echilibrul să rămână – altminteri este sortit pieirii când piciorul ar măsura patru coţi şi restul corpului, două palme, iar uneori chiar s-ar putea schimba înspre forma altei fiinţe dacă ar creşte disproporţionat nu numai cantitativ, ci şi calitativ –, tot astfel şi cetatea se compune din părţi, iar creşterea uneia dintre ele scapă adesea observaţiei, aşa cum este mulţimea săracilor în democraţii şi în republici. (7) Acest lucru are uneori şi cauze întâmplătoare, aşa cum, la Tarent, înfrângerea şi uciderea multor notabili de către iapigi, la scurtă vreme după războaiele medice, a dus la apariţia democraţiei în locul republicii[22], în Argos, după uciderea Celor din A şaptea[23] de către Cleomenes Laconianul, s-a impus să se acorde cetăţenie unui număr de perieci, iar la Atena, ca urmare a neşansei în lupta pe uscat, notabilii s-au redus ca număr, deoarece plecau în campanie în războiul laconian[24] pe baza listei de înrolare a cetăţenilor[25]. (8) Aşa se întâmplă şi în democraţii, dar în mai mică măsură: atunci când cei înstăriţi devin mai mulţi sau averile sporesc, aceste regimuri se transformă în oligarhii şi regimuri autoritare (dynastii).

(9) Regimurile se schimbă şi fără revoltă din pricina fraudelor electorale, ca la Heraia (în loc de funcţii elective s-a recurs la tragere la sorţi tocmai pentru că erau aleşi cei corupţi) şi din neglijenţă, când sunt lăsaţi să ajungă în funcţiile supreme cei nefavorabili regimului, după cum, la Oreos, oligarhia a fost desfiinţată când a venit între arhonţi Heracleodoros, care în loc de oligarhie a instituit republica, mai precis[26] democraţia[27].

(10) Altă cauză este o schimbare neînsemnată. Spun neînsemnată pentru că o mare prefacere a instituţiilor, aflată în germene, scapă adesea observaţiei când se pierde din vedere amănuntul, după cum, la Ambracia, la început censul era mic, iar în cele din urmă accesul la conducere nu mai era condiţionat de cens, sub motivul că modicitatea este foarte aproape de anulare sau nu diferă cu nimic de ea.

(11) Un factor conflictual este şi neuniformitatea de obârşie, câtă vreme nu respiră toţi în acelaşi ritm[28]: căci, după cum o cetate nu ia fiinţă dintr-o ceată oarecare, tot astfel ea nu se formează într-un răstimp oarecare. De aceea, toţi cei care au primit până acum străini drept colonişti asociaţi sau colonişti ulteriori au ajuns, cei mai mulţi, la conflicte. Astfel, aheenii au întemeiat colonia Sybaris împreună cu trezenienii, apoi aheenii, devenind mai mulţi, i-au alungat pe trezenieni, ceea ce a dus la sacrilegiul sybariţilor[29].

(12) Şi la Thurioi[30], sybariţii s-au confruntat cu ceilalţi întemeitori (pentru că, pretinzând privilegii pe motiv că teritoriul e al lor, au fost izgoniţi). Totodată, la cei din Byzantion, coloniştii ulteriori au fost izgoniţi prin luptă după ce li s-a descoperit complotul[31]. Şi antiseenii, după ce i-au primit în cetate pe exilaţii din Chios, i-au alungat prin luptă. Zancleenii au fost izgoniţi ei de către samieni, după ce i-au primit la ei[32]. (13) Şi apolloniaţii din Pontul Euxin au ajuns la conflicte după ce au adus noi colonişti. Şi siracuzanii, care după perioada tiranică i-au făcut cetăţeni pe străini şi pe mercenari, au cunoscut conflicte şi au mers până la luptă. De asemenea, amfipolitanii, după ce au primit noi colonişti dintre chalcidieni, au fost în cea mai mare parte izgoniţi de aceştia[33].

(14) În oligarhii se revoltă cei mulţi, socotindu-se nedreptăţiţi, pentru că nu au o situaţie de egalitate, după cum s-a spus mai înainte, deşi sunt egali, iar în democraţii se revoltă notabilii pentru că au o situaţie de egalitate, deşi nu sunt egali.

(15) Cetăţile cunosc uneori conflicte şi din pricina aşezării geografice; aceasta se întâmplă când teritoriul nu se prezintă în mod natural prielnic unei cetăţi unitare, aşa cum, la Clazomenai, locuitorii din Chytron sunt împotriva celor din insulă, acelaşi lucru între colofonieni şi notieni[34]; nici la Atena nu există consens, ci locuitorii Pireului sunt de orientare mai populară decât cei ai oraşului. (16) Într-adevăr, după cum, în războaie, trecerile cursurilor de apă, chiar ale celor foarte mici, dislocă formaţiile de luptă, tot astfel se pare că orice deosebire produce o dezbinare. Cea mai accentuată opoziţie o formează poate virtutea şi ticăloşia, apoi bogăţia şi sărăcia şi aşa mai departe, una diferenţiindu-se mai mult de alta, una dintre ele fiind chiar cea menţionată[35].

Capitolul IV

(1) Aşadar, conflictele izbucnesc nu pentru lucruri neînsemnate, ci din lucruri neînsemnate, şi se desfăşoară în jurul unor interese majore; în mod particular, chiar acelea mărunte capătă forţă când izbucnesc între cei de la putere, aşa cum s-a întâmplat şi la Siracuza în timpurile vechi: s-a schimbat regimul politic din pricina rivalităţii în dragoste între doi tineri care ocupau funcţii înalte. (2) Unul dintre ei fiind în călătorie, celălalt, care îi era camarad, i-a sedus iubitul, iar cel dintâi, la rândul său, mâniindu-se pe el, i-a convins soţia să vină la el. Ca urmare, făcându-şi-i

aliaţi pe membrii guvernământului, i-au implicat pe toţi în conflict[36]. (3) De aceea, trebuie luat aminte la astfel de situaţii încă de la începutul lor şi trebuie stinse conflictele dintre fruntaşi şi dintre cei puternici: la început se comite greşeala, şi se zice că lucrul început e pe jumătate făcut, astfel încât chiar greşeala mică de la început este analoagă celor comise în celelalte părţi[37].

(4) În general, neînţelegerile dintre notabili determină în acelaşi timp implicarea întregii cetăţi, aşa cum s-a întâmplat la Hestiaia după războaiele medice, când doi fraţi îşi disputau moştenirea paternă: cel care era mai puţin înstărit, acuzându-l pe celălalt că tăinuia averea şi totodată comoara pe care o găsise tatăl lor, i-a atras pe cei din popor de partea lui, iar al doilea, cu o mare avere, i-a atras pe cei înstăriţi[38].

(5) Şi la Delfi o ceartă izbucnită dintr-o legătură de rudenie a fost începutul tuturor disensiunilor de mai târziu. Logodnicul, în drum spre mireasă, crezând că i se arată un semn de rău augur, s-a întors fără s-o ia de soţie, iar cei din partea fetei, socotindu-se insultaţi, i-au strecurat tânărului nişte obiecte sacre pe când aducea o jertfă şi apoi l-au ucis ca jefuitor de temple. (6) Şi la Mitilene, când a izbucnit un conflict pornit de la situaţia unor moştenitoare, a fost începutul multor nenorociri şi al războiului împotriva atenienilor, război în care Paches a luat în stăpânire cetatea acestora. Timofanes, unul dintre cei înstăriţi, lăsase după moartea lui două fiice; persoana respinsă, care nu a putut să le dea de soţii fiilor lui, anume Dexandros, a pornit revolta şi i-a incitat pe atenieni, al căror ambasador era în cetatea lui[39]. (7) De asemenea, la foceeni, de la o moştenitoare a pornit conflictul între Mnaseas, tatăl lui Mnason, şi Eutycrates, tatăl lui Onomarchos, iar această neînelegere s-a constituit drept începutul războiului sacru pentru foceeni[40]. Şi la Epidamnos regimul s-a schimbat din cauze matrimoniale: un om şi-a promis fiica de soţie; pentru că tatăl pretendentului, ajungând unul dintre conducători, l-a condamnat la o amendă, acesta, considerându-se ofensat, i-a adunat în sprijinul lui pe toţi cetăţenii excluşi de la viaţa cetăţii.

(8) Regimurile se transformă de asemenea în oligarhie, în regim popular sau în republică, din pricină că fie o instituţie, fie o fracţiune a cetăţii capătă faimă sau sporeşte ca putere, aşa cum sfatul din Areopag, dobândind faimă în timpul războaielor medice, a găsit cu cale să înăsprească regimul şi, dimpotrivă, echipajele flotei, cărora li se datora victoria de la Salamina şi implicit hegemonia decurgând din puterea maritimă, au întărit democraţia[41]. (9) Şi la Argos, notabilii, dobândind faimă în bătălia de la Mantineea împotriva lacedemonienilor, au încercat să abolească regimul popular[42]. Şi la Siracuza poporul, căruia i se datora victoria în războiul împotriva atenienilor, a făcut trecerea de la republică

30 35 1304 a 5 10 15 20 25

la democraţie[43]. Tot astfel, la Chalcis, poporul, după ce, împreună cu notabilii, l-a înlăturat pe tiranul Foxos, a luat îndată regimul în stăpânire. Şi la Ambracia, tot astfel, aliat cu cei care conspirau pentru înlăturarea tiranului Periandros, poporul a reorganizat regimul în interes propriu[44].

(10) Şi, de altfel, în ansamblu, nu trebuie pierdut din vedere faptul că aceia cărora li se datorează puterea, fie ei persoane particulare, oficialităţi, triburi, într-un cuvânt orice fel de grupare şi mulţime, provoacă dezbinare. Aceasta sau pentru că aceia care îi invidiază din pricina onorurilor primite iniţiază revolta, sau pentru că ei înşişi, ca urmare a superiorităţii, refuză să rămână în situaţia de egalitate.

(11) Regimurile sunt zdruncinate şi atunci când grupările cetăţii considerate potrivnice ajung la egalitate, în această situaţie fiind, de pildă, bogaţii şi poporul, în condiţiile în care elementul de mijloc nu există deloc sau este foarte puţin numeros. Căci dacă una sau alta dintre părţi ar dobândi un avans considerabil, restul refuză să înfrunte primejdia unui adversar în mod vădit mai puternic. (12) De aceea, totodată, oamenii care se disting prin virtute nu creează, ca să spunem aşa, nici un conflict: căci ei sunt puţini în raport cu cei mulţi.

Aşadar, în general, în felul acesta se prezintă pentru toate regimurile începuturile şi cauzele conflictelor şi ale schimbărilor. Au loc zdruncinări ale regimurilor când prin forţă, când prin înşelăciune: prin forţă, ori din primul moment, ori mai târziu prin silnicii; iar înşelăciunea are o dublă faţă: (13) uneori, după inducerea în eroare de la început, regimul este schimbat cu consimţământul celor conduşi; apoi, mai târziu, dominaţia se menţine cu forţa, fără consimţământ. De pildă, în vremea Celor patru sute, poporul a fost înşelat susţinându-se că Marele Rege va furniza fonduri pentru războiul cu lacedemonienii, şi minţindu-se astfel s-a încercat acapararea regimului[45]; alteori se foloseşte la început persuasiunea: tot astfel, puterea se exercită asupra unor oameni convinşi, cu consimţământul lor. Pe scurt, aşadar, pentru toate regimurile, schimbările se petrec din motivele menţionate.

Capitolul V

(1) Trebuie ca, pe baza acestor principii, luând fiecare formă de regim în parte, să reflectăm la ceea ce se întâmplă. Democraţiile se schimbă mai ales din pricina insolenţei demagogilor: pe de o parte, calomniindu-i pe deţinătorii de averi, individual, ei îi determină să se

alieze (căci teama comună îi apropie şi pe cei mai mari duşmani), iar pe de altă parte fac aceasta instigând la răscoală mulţimea împotriva grupării acestora. Se poate vedea că această situaţie apare în multe cazuri. (2) Astfel, la Cos, democraţia s-a schimbat când şi-au făcut apariţia demagogi corupţi (pentru că atunci notabilii s-au asociat). La fel s-a întâmplat la Rodos: demagogii ofereau o plată pentru funcţiile publice, dar împiedicau plătirea datoriei către comandanţii vaselor de război, iar aceştia, urmăriţi în justiţie[46], au fost nevoiţi să se asocieze şi să răstoarne regimul popular[47]. (3) Şi la Heracleea regimul popular s-a desfiinţat îndată după întemeierea coloniei din pricina demagogilor: nedreptăţiţi de către ei, notabilii erau exilaţi, apoi exilaţii, grupându-se, s-au întors şi au desfiinţat regimul popular[48]. (4) În chip asemănător s-a desfiinţat şi democraţia de la Megara: demagogii, pentru a le putea confisca averile, au expulzat mulţi dintre notabili, până când numărul exilaţilor a crescut, iar aceştia, la întoarcere, au învins în lupta cu poporul şi au instaurat oligarhia[49]. Acelaşi lucru s-a petrecut şi în Cyme[50] cu democraţia pe care a desfiinţat-o Thrasymachos. (5) Şi în cazul altor cetăţi, la o privire mai atentă s-ar putea observa că în felul acesta se produc în linii mari schimbările: pentru a fi pe placul mulţimii, demagogii îi fac să se asocieze pe notabili uneori ca urmare a nedreptăţilor, fie împărţindu-le averile[51], fie ruinându-le veniturile prin impunerea de servicii publice (leiturgii), iar alteori în urma calomniilor, la care recurg pentru a putea confisca bunurile celor bogaţi.

(6) În timpurile vechi, când unul şi acelaşi era fruntaş al poporului (demagog) şi fruntaş al oştirii (strateg), schimbările duceau la tiranie: cei mai mulţi dintre vechii tirani provin din rândurile demagogilor. (7) Cauza din care aceasta se producea atunci, dar acum nu, este că atunci demagogii proveneau dintre conducătorii de oştire (căci nu erau încă experţi în arta discursului), însă acum, retorica luând amploare, cei pricepuţi la discursuri ajung demagogi, dar ca urmare a nepriceperii în treburile de război nu fac răzvrătiri, în afara unor rare şi scurte acţiuni de acest fel. (8) Tiraniile luau naştere înainte mai des ca acum şi ca o consecinţă a faptului că funcţiile înalte erau în mâinile câtorva, după cum, la Milet, a luat fiinţă o tiranie din cadrul pritaniei: pritanul avea prerogative numeroase şi importante[52]. În plus, din pricină că pe atunci cetăţile nu erau mari, iar poporul locuia la ţară, unde muncile îi răpeau orice răgaz, mai-marii poporului, o dată deveniţi oameni de arme, căutau să instaureze o tiranie. (9) Toţi acţionau astfel după ce obţineau încrederea poporului, iar această încredere era de fapt duşmănia faţă de cei bogaţi, aşa cum, la Atena, Pisistrate a provocat revolta împotriva locuitorilor de la şes[53], Theagenes, la Megara, a masacrat turmele celor bogaţi,

prinzându-le la păşunat pe malul râului, (10) iar Dionysios a fost socotit vrednic de rangul de tiran datorită acuzaţiilor aduse lui Dafneios şi celor bogaţi, căci această duşmănie i-a atras încrederea acordată de obicei unui popular.

Transformările se produc şi de la o democraţie tradiţională la una foarte nouă. Acolo unde funcţiile sunt elective, dar fără condiţii de cens, iar alegerea o face poporul, vânătorii de funcţii se manifestă ca demagogi şi ajung până acolo încât să facă poporul suveran chiar în materie de legi. (11) Remediul pentru împiedicarea sau diminuarea acestei situaţii este a încredinţa triburilor votarea conducătorilor, şi nu poporului întreg. Aşadar, schimbările produse în democraţii se datorează mai toate acestor cauze.

Capitolul VI

(1) Oligarhiile cunosc prefaceri din două motive principale, foarte clare: unul, dacă se comit nedreptăţi la adresa mulţimii. Oricine este atunci în stare să ajungă o căpetenie, mai ales când întâmplarea face ca acest fruntaş să provină chiar din cadrul oligarhiei, precum, la Naxos, Lygdamis, care mai târziu a şi ajuns tiran al naxienilor[54]. (2) Şi începutul unei răsturnări provocate de oameni din afară[55] comportă mai multe posibilităţi. Destrămarea porneşte uneori chiar de la cei înstăriţi, nu de la ocupanţii funcţiilor, atunci când demnitarii sunt foarte puţini, aşa cum s-a întâmplat la Massalia, Istros şi Heracleea, precum şi în alte cetăţi. (3) Astfel, cei fără acces la funcţii au declanşat mişcări până când au obţinut participarea, mai întâi cei mai vârstnici dintre fraţi, apoi şi cei mai tineri[56] – pentru că în unele locuri tatăl şi fiul, în altele fratele mai mare şi fratele mai mic nu pot conduce în acelaşi timp. La Massolia, oligarhia a devenit mai apropiată de o republică, la Istros a sfârşit în regim popular, iar la Heracleea[57] ea a mers de la câţiva la şase sute. (4) Şi la Cnidos oligarhia s-a modificat, consecinţă a disensiunilor între notabili, cauzate de faptul că puţini participau la conducere, adăugându-se, cum s-a menţionat, excluderea fiului în caz de participare a tatălui, ca şi admiterea exclusivă a fratelui celui mai mare în situaţia existenţei mai multor fraţi. Poporul a profitat de frământări şi, alegându-şi o căpetenie din rândul notabililor, i-a înfruntat şi a preluat puterea, pentru că unde este dezbinare este slăbiciune. (5) De asemenea, la Eritreea, în perioada oligarhiei Basilizilor, în timpurile vechi, deşi cei din fruntea regimului îşi

îndeplineau cu bine îndatoririle, totuşi poporul, indignat că era condus de o minoritate, a schimbat regimul.

Tulburările din oligarhii se produc din interior şi din pricină că regalitatea îi determină pe oligarhi să devină demagogi; (6) iar demagogia este dublă, una fiinţând chiar în rândurile minorităţii (se iveşte un demagog chiar dacă sunt foarte puţini: la Atena, între Cei treizeci, Charicles şi cei din jurul său s-au impus folosindu-se de metode demagogice faţă de Cei treizeci, şi, între Cei patru sute, Frynichos şi cei din jurul său s-au comportat în acelaşi fel); cealaltă formă se manifestă când membrii oligarhiei acţionează ca demagogi faţă de mase[58], aşa cum, în Larisa, paznicii cetăţii, în urma alegerii lor de către masa de cetăţeni, s-au purtat demagogic; se întâmplă la fel în toate acele oligarhii în care alegătorii funcţiilor nu aparţin grupării din care sunt selectaţi conducătorii, ci funcţiile se ocupă pe bază de censuri mari[59] sau de asociaţii, şi aleg hopliţii sau poporul, situaţie întâlnită la Abydos; (7) se întâmplă la fel acolo unde tribunalele nu sunt alcătuite din membri ai guvernământului (pentru că, recurgându-se la demagogie pentru a se ajunge la procese, regimul cunoaşte transformări[60], ceea ce s-a petrecut şi la Heracleea Pontică). Situaţia se mai întâlneşte acolo unde unii atrag oligarhia înspre un grup restrâns: cei ce caută egalitatea sunt nevoiţi să implice poporul spre a le fi de ajutor.

(8) În oligarhie se produc prefaceri şi când oligarhii şi-au risipit averile proprii ducând un trai dezordonat. Asemenea oameni râvnesc la răsturnări de situaţii şi fie aspiră la tiranie ei înşişi, fie pregătesc pe altcineva. Aşa au făcut Hipparinos pentru Dionysios la Siracuza[61]; la Amfipolis, unul, pe nume Cleotimos, care i-a adus pe noii colonişti chalcideeni şi, după ce au venit, i-a instigat împotriva celor înstăriţi[62], (9) iar la Egina, negociatorul în relaţiile cu Chares, care a încercat schimbarea regimului tot dintr-o astfel de pricină. Astfel, uneori aceşti oameni provoacă tulburări de la început, alteori jefuiesc fondurile comune şi de aici izbucneşte revolta împotriva oligarhilor, ori din rândurile acestora, ori din rândurile celor ce luptă împotriva jefuitorilor, aşa cum s-a întâmplat la Apollonia Pontică.

(10) Dar o oligarhie bazată pe înţelegere nu este uşor de năruit din interior; dovadă – regimul din Farsalos: aceia, deşi puţini la număr, sunt suverani peste o populaţie numeroasă datorită bunelor raporturi dintre ei.

Regimurile se destramă şi când în oligarhie se creează altă oligarhie. (11) Faptul are loc când, deşi întregul corp de guvernare este redus ca număr, totuşi aceşti puţini membri ai lui nu participă toţi la funcţiile cele mai înalte, aşa cum s-a întâmplat cândva la Elis: regimul politic aflându-se

în mâinile unei minorităţi, foarte puţini aveau acces în rândurile geronţilor, din pricină că aceştia, nouăzeci la număr, deţineau funcţia pe viaţă, iar alegerea[63] era mărginită la deţinătorii autorităţii (dynastică), asemănătoare celei a geronţilor din Lacedemona.

(12) În oligarhii se produce o schimbare şi pe timp de război, şi pe timp de pace: pe timp de război, pentru că, din pricina neîncrederii în popor, oligarhii sunt nevoiţi să se folosească de mercenari – cel în ale cărui mâini este încredinţată comanda lor devine adesea tiran, ca Timofanes, la Corint[64]; dacă sunt mai mulţi, creează în interes personal un regim autoritar (dynastie) –, iar câteodată, de teama acestor pericole, îi acordă mulţimii participarea la viaţa cetăţii, pentru că sunt nevoiţi să facă apel la popor; (13) pe timp de pace, din cauza neîncrederii reciproce, îşi dau paza în sarcina mercenarilor şi a unui conducător mediator, care uneori ajunge fruntaş al ambelor facţiuni: este ceea ce s-a întâmplat în Larisa sub domnia Alceuazilor din jurul lui Simos, iar la Abydos în vremea asociaţiilor politice, dintre care una era cea a lui Ifiades[65].

(14) Se iscă dezbinări şi din faptul că, printre cei din oligarhie, unii sunt trataţi cu dispreţ de către alţii, ca şi din rivalităţi în materie de căsătorii sau procese: de pildă, dintr-o cauză de ordin matrimonial – cele ce s-au spus mai înainte. De asemenea, la Eretria, Diagoras a abolit oligarhia cavalerilor, fiind nedreptăţit în privinţa unei căsătorii. (15) Din sentinţa unui tribunal s-au iscat revoltele de la Heracleea şi de la Teba, pedeapsa pentru vina de adulter aplicându-se pe drept, dar în mod părtinitor, la Heracleea contra lui Euetion, la Teba contra lui Archias (duşmanii au fost atât de înverşunaţi împotriva lor, încât ei au fost legaţi de stâlp în piaţa publică). (16) Numeroase regimuri au fost abolite şi din pricina caracterului prea despotic al oligarhiilor, de către unii membri nemulţumiţi ai regimului, ca oligarhiile din Cnidos şi din Chios.

Se produc modificări şi din întâmplare, în aşa-numita republică, precum şi în acele oligarhii în care accesul la deliberare şi judecată, ca şi la exercitarea celorlalte funcţii, este condiţionat de cens. (17) Adesea fixarea nivelului censitar s-a făcut la început ţinându-se seama de condiţiile momentului, pentru a se determina participarea celor puţini în oligarhie şi a celor de mijloc în republică, iar dacă e prosperitate datorită păcii sau altei împrejurări fericite se ajunge ca aceleaşi proprietăţi să valoreze de mai multe ori faţă de cens, aşa încât toţi participă la toate funcţiile, uneori schimbarea producându-se treptat şi cu încetul, pe neobservate, alteori chiar mai repede.

(18) Aşadar, oligarhiile cunosc prefaceri şi conflicte din cauze de felul acesta (în general şi democraţiile, şi oligarhiile se dezorganizează

uneori nu înspre regimurile opuse, ci înspre cele de acelaşi gen, bunăoară de la democraţiile şi oligarhiile întemeiate pe lege se trece la cele radicale, iar de la acestea din urmă, la cele dintâi).

Capitolul VII

(1) În aristocraţii unele conflicte se produc din pricină că la demnităţi au acces puţini (lucru care, s-a spus deja[66], tulbură şi oligarhiile, deoarece şi aristocraţia este întrucâtva oligarhie[67]: în amândouă, conducătorii sunt puţini, însă nu sunt puţini din una şi aceeaşi pricină; şi totuşi, tocmai datorită acestor lucruri, şi aristocraţia trece drept oligarhie). (2) Acest fapt se petrece în mod necesar mai ales când apare o mulţime de oameni ajunşi la o astfel de semeţie încât să se creadă asemănători în virtute, precum în Lacedemona aşa-numiţii parthenieni (proveniţi dintre asemănători)[68] care, uneltind şi fiind prinşi asupra faptului, au fost trimişi să colonizeze Tarentul; conflictul poate izbucni când oameni eminenţi, şi care nu sunt mai prejos decât nimeni ca virtute, sunt dezonoraţi de către unii care se bucură de mai multă cinstire, ca Lysandros[69] – de către regi[70], (3) sau când un om energic nu ia parte la demnităţi, precum Cinadon[71], care în timpul domniei lui Agesilaos a iniţiat un atac împotriva spartanilor, şi totodată când unii trăiesc în mari lipsuri, iar alţii în bunăstare (împrejurare întâlnită mai cu seamă în războaie; este ceea ce s-a întâmplat, de asemenea, în Lacedemona în vremea războiului cu Mesenia[72]. (4) Poemul lui Tirteu[73] intitulat „Eunomia“ (=„Buna rânduială“) pune în lumină acest lucru: unii cetăţeni ruinaţi de război cereau să se facă o reîmpărţire a pământului); conflictul se mai produce şi dacă un cetăţean ocupă un loc de frunte şi este capabil să urce şi mai mult, spre a ajunge monarh: se pare că aşa au făcut, în Lacedemona, Pausanias[74], cel care a fost comandant în războiul medic, şi, la Cartagina, Hanno[75].

(5) Dar în principal atât republicile, cât şi aristocraţiile sunt desfiinţate din pricina devierii de la drept, aşa cum îl recunoaşte regimul. Începutul este mixtura defectuoasă, pentru republică, între democraţie şi oligarhie, iar pentru aristocraţie, între acestea două şi virtute, însă în principal a celor două; prin „cele două“ înţeleg regimul popular şi oligarhia. Căci pe acestea încearcă să le combine atât republicile, cât şi majoritatea aşa-numitelor aristocraţii. (6) Tocmai prin acest amestec diferă aristocraţiile de cele ce se cheamă republici şi el le conferă primelor mai puţină stabilitate, iar acestora

din urmă – mai multă; căci regimurile care înclină mai degrabă către oligarhie se numesc aristocraţii, iar cele care înclină spre mulţime, republici; de aceea, astfel de regimuri sunt mai sigure decât celelalte: pentru că elementul majoritar este mai puternic, iar oamenii sunt mai mulţumiţi deţinând egalitatea; (7) însă cei aflaţi în bunăstare, în cazul când regimul le acordă superioritatea, caută mărirea şi privilegiile. Într-un cuvânt, în orice direcţie ar înclina regimul, în sensul respectiv se face trecerea, deoarece ambele părţi tind să-şi sporească puterea – şi anume republica spre regim popular, aristocraţia spre oligarhie (8) sau dimpotrivă, şi anume aristocraţia spre regim popular (pentru că aceia mai lipsiţi, considerându-se nedreptăţiţi, antrenează regimul în direcţia contrară), iar republicile spre oligarhie (fiindcă numai egalitatea după merit şi deţinerea a ceea ce se cuvine fiecăruia sunt semnul stabilităţii).

(9) Faptul menţionat s-a petrecut la Thurioi: din pricină că accesul la funcţii era condiţionat de un cens prea ridicat, direcţia schimbării a fost micşorarea censului şi înmulţirea responsabilităţilor, o altă cauză fiind acapararea totalităţii pământurilor de către notabili, împotriva legii (regimul accentuat oligarhic le permitea acumularea); atunci poporul, călit în război, a fost mai puternic decât gărzile, iar în cele din urmă, aceia care deţineau un surplus de pământ au renunţat la el.

(10) Mai mult, deoarece toate regimurile aristocratice au un caracter oligarhic, notabilii se îmbogăţesc mai lesne; de exemplu, şi în Lacedemona averile revin unui mic număr de persoane, iar notabilii au o mai mare posibilitate să facă ce vor şi să lege rudenie cu cine vor. De aceea a pierit şi cetatea locrienilor: din pricina căsătoriei pe care i-a permis-o lui Dionysios[76], ceea ce nu s-ar fi întâmplat nici într-o democraţie, nici într-o aristocraţie bine combinată[77].

307 b (11) Mai cu seamă schimbările aristocraţiilor trec neobservate, ca urmare a destrămării lor puţin câte puţin. Este ceea ce s-a spus cu privire la toate regimurile în general, în discuţiile anterioare: cauză a schimbărilor este şi un lucru neînsemnat[78]. Într-adevăr, o dată ce se pierde din vedere ceva legat de regim, după aceea este mai la îndemână înlăturarea altui lucru puţin mai însemnat, până când se ajunge la răsturnarea întregii ordini.

(12) Aceasta s-a petrecut şi cu regimul din Thurioi: deşi legea prevedea reluarea comenzii militare, după un interval de cinci ani, câţiva dintre tineri, devenind fruntaşi militari şi bucurându-se de trecere faţă de mulţimea gărzilor, pentru că îi disprețuiau pe cei de la putere şi socoteau că vor birui cu uşurinţă, au încercat mai întâi să abolească respectiva lege, astfel încât să fie permisă comanda militară neîntreruptă pentru aceleaşi persoane, văzând că poporul avea de gând să-i voteze bucuros.

(13) Dar aceia dintre conducători care erau însărcinaţi cu aceasta, aşa-numiţii consilieri, după ce s-au împotrivit la început, s-au lăsat convinşi, gândind că, deşi au modificat această lege, vor lăsa neschimbat restul regimului, însă mai târziu, când au voit să împiedice noi modificări, nu mai puteau face nimic, ci întreaga orânduire a regimului s-a transformat în autoritatea personală (*dynasteia*) a celor ce au întreprins înnoirile.

(14) Toate regimurile se desfiinţează uneori de la sine, alteori din afară, atunci când există un regim opus, ori învecinat, ori departe, însă cu influenţă: este tocmai ceea ce s-a întâmplat cu atenienii şi lacedemonienii. Pretutindeni atenienii răsturnau oligarhiile, iar laconienii, regimurile populare[79]. Aşadar, s-a spus, în linii mari, de unde se produc schimbările regimurilor şi conflictele.

Capitolul VIII

(1) Trebuie discutat în continuare despre menţinerea regimurilor, atât în comun, cât şi fiecare în parte. Pentru început este limpede că, dacă ştim prin ce se ruinează regimurile, ştim şi prin ce se păstrează ele; contrariile produc contrarii, iar distrugerea este contrariul salvării.

(2) Astfel, în regimurile bine combinate trebuie mai înainte de toate să se prevină orice abatere de la lege şi mai ales să se vegheze amănuntul, căci încălcarea legii se strecoară pe neobservate, după cum cheltuiala mică, făcută deseori, risipeşte averile. (3) Cheltuiala scapă atenţiei pentru că nu se face deodată. Cugetul este astfel înşelat ca în paradoxul sofistic: dacă fiecare parte este mică, şi întregul este mic. Într-un sens este adevărat, dar în alt sens nu; căci întregul, totalitatea, nu sunt mici – ele se compun din părţi mici. (4) Aşadar, este nevoie în primul rând de vigilenţă privind începutul acestor lucruri, apoi nu trebuie dată crezare argumentelor compuse de dragul sofismului, pentru mulţime, căci ele sunt respinse de fapte (s-a spus mai înainte despre ce fel de sofisme ale regimurilor vorbim). 1308 a

(5) Mai trebuie observat că unele, nu numai aristocraţii, ci şi oligarhii, se menţin nu pentru că sunt stabile regimurile, ci pentru că ocupanţii funcţiilor au bune raporturi atât cu cei rămaşi în afara vieţii cetăţii, cât şi cu cei din guvernământ, prin faptul că nu îi nedreptăţesc pe cei excluşi, prin faptul că îi promovează la viaţa cetăţii pe aceia dintre ei care au vocaţia comenzii, prin aceea că nu îi nedreptăţesc lipsindu-i de onoruri pe cei doritori de onoruri şi nici nu îi nedreptăţesc pe cei mulţi prin

împiedicarea câştigului, ca şi prin faptul că păstrează raporturi populare între ei şi participanţii la viaţa cetăţii.

(6) Egalitatea pe care popularii o caută pentru mulţime, aplicată între cei asemănători, este nu numai dreaptă, ci şi utilă. De aceea, dacă în corpul de guvernare sunt mai mulţi, prezintă avantaje multe dintre prevederile legislative populare, de exemplu durata semestrială a funcţiilor, pentru ca toţi cei asemănători să participe: cei asemănători formează deja aproape un demos (de aceea şi printre ei apar adesea demagogi, cum s-a arătat mai înainte[80]) (7) apoi oligarhiile şi aristocraţiile degenerează mai rar în regimuri autoritare (dynastii), căci, fiind la putere puţină vreme, răul nu se face la fel de uşor ca fiind la putere multă vreme, o dată ce în această a doua situaţie în oligarhii şi în democraţii apar tiraniile; la tiranie aspiră ori cei mai sus-puşi, şi într-un regim, şi în celălalt, într-un caz demogogii, în celălalt – fruntaşii familiilor conducătoare (dynaştii), ori deţinătorii celor mai înalte funcţii, când conduc vreme îndelungată.

(8) Regimurile se menţin nu numai datorită depărtării de elementele distructive, ci uneori chiar datorită apropierii de ele; de teamă, regimul este mai bine ţinut în mâini. Ca urmare, cei ce se îngrijesc de regim trebuie pe de o parte să întreţină temerile, ca astfel cetăţenii să vegheze fără întrerupere, asemenea străjii de noapte, la paza regimului, iar pe de altă parte primejdia îndepărtată s-o arate drept apropiată. (9) Ei mai trebuie să încerce să prevină rivalităţile şi conflictele între notabili chiar prin legi şi să-i oprească pe cei aflaţi în afara acestor rivalităţi înainte să se implice şi ei, pentru că a recunoaşte de la început un rău în germene nu este datoria cui se nimereşte, ci a omului politic.

(10) În ceea ce priveşte transformarea pornită de la o oligarhie sau de la o republică din pricina censului, când faptul se întâmplă în condiţiile în care censul rămâne acelaşi, dar există abundenţă de numerar, este util să se examineze nivelul censului comun în comparaţie cu cel precedent: anual, în toate cetăţile în care censul se calculează pe fiecare an, şi la
308 b fiecare trei sau cinci ani, în acelea mai mari; iar dacă suma este multiplu sau submultiplu faţă de cea de mai înainte, când censurile hotărau participarea la viaţa cetăţii, să existe o lege pentru ridicarea sau coborârea nivelurilor, astfel încât, dacă se înregistrează un excedent, să se facă o creştere proporţională cu sporirea, iar dacă se înregistrează un deficit, să se facă o micşorare şi să se scadă pragul estimativ. (11) Dacă nu se procedează astfel în oligarhii şi în republici, în situaţia a doua, în republici ia naştere oligarhia, iar în oligarhii – regimul autoritar (*dynasteia*)[81]. În situaţia dintâi, se trece de la republică la democraţie, iar de la oligarhie, la republică sau la regim popular.

(12) Un element comun care se găseşte în regimul popular, în oligarhie, în monarhie şi în orice regim este a nu i se îngădui nimănui să sporească în putere în mod disproporţionat, ci a se încerca acordarea de demnităţi mici şi îndelungate, mai degrabă decât mari pe termen scurt (pentru că apare corupţia, şi nu este în firea oricărui om să suporte cu bine favorurile sorţii), iar dacă nu, cel puţin, după ce funcţiile au fost acordate deodată, să nu fie apoi retrase deodată, ci treptat.

Mai presus de toate trebuie încercată, prin legi, asigurarea unui astfel de ritm încât nimeni să nu ajungă cu mult superior datorită puterii, fie ea dată de amiciţii sau de avuţii, sau cel puţin să nu se prezinte cu acestea la străini. (13) Pe de altă parte, cum revoluţiile sunt cauzate şi de modul de viaţă al particularilor, trebuie creată o funcţie care îi va supraveghea pe aceia a căror viaţă nu este în concordanţă cu regimul, în democraţie luându-se ca reper democraţia, în oligarhie luându-se ca reper oligarhia, la fel şi pentru fiecare dintre celelalte regimuri. Şi bunăstarea cetăţii trebuie vegheată pe componente, din aceleaşi cauze; (14) aici remediul acestei situaţii este să se încredinţeze afacerile şi funcţiile întotdeauna elementelor opuse ale cetăţii (adică oamenii cinstiţi se opun mulţimii, iar cei lipsiţi, celor înstăriţi) şi să se căute fie amestecul mulţimii celor lipsiţi cu cea a celor înstăriţi[82], fie sporirea elementului de mijloc (ceea ce desfiinţează conflictele cauzate de inegalitate).

(15) Dar cel mai important lucru în orişice regim este o asemenea organizare, atât prin legi, cât şi prin restul administrării, încât să se împiedice ca funcţiile să devină o sursă de câştig; la aceasta trebuie vegheat mai cu seamă în oligarhii. (16) Cei mulţi se arată nemulţumiţi nu atât din pricina îndepărtării lor de la conducere, ci chiar se bucură dacă sunt lăsaţi să aibă timp pentru afacerile proprii, cât la gândul că aceia de la conducere jefuiesc fondurile comune, iar atunci au două motive de a se plânge, pentru că sunt opriţi şi de la onoruri, şi de la câştiguri. (17) Într-adevăr, singura posibilitate de coexistenţă a democraţiei şi aristocraţiei este dată de prevederea menţionată; şi notabililor, şi mulţimii li s-ar putea asigura atunci doleanţele pe care le au şi unii, şi ceilalţi. A îngădui tuturor să conducă este democratic, a fi ocupate funcţiile de către notabili este aristocratic. (18) Dar aceasta se va realiza când nu se va mai câştiga de pe urma funcţiilor; căci aceia lipsiţi nu vor mai dori să conducă, pentru că nu au nici un câştig, ci mai degrabă să se ocupe de afacerile proprii, dar aceia înstăriţi vor putea să conducă, pentru că nu au deloc nevoie de sprijinul fondurilor comune. Ca urmare, se va ajunge ca, pe de o parte, cei lipsiţi să devină înstăriţi ocupându-se de muncile lor, iar pe de altă parte, ca notabilii să nu fie conduşi de cine se nimereşte. (19)

Pentru a se împiedica furtul din fondurile comune, transferul de fonduri să se facă în prezenţa tuturor cetăţenilor, iar copiile socotelilor să se afişeze[83] în fiecare fratrie, companie[84] şi trib; iar pentru a se conduce fără dorinţa de câştig, demnităţile trebuie date prin lege celor cu faimă bună. (20) Trebuie ca în democraţii cei înstăriţi să fie protejaţi[85] nu numai prin interzicerea împărţirii proprietăţilor lor, ci şi prin interzicerea împărţirii veniturilor lor, fapt ce se petrece pe neobservate în unele regimuri. E mai bine să fie opriţi, chiar dacă doresc, de la îndeplinirea serviciilor publice costisitoare, dar inutile, de pildă organizarea corurilor, curse cu făclii şi altele de felul acesta. În oligarhie trebuie acordată o atenţie deosebită celor lipsiţi, încredinţându-li-se funcţiile din care îşi pot asigura profituri, iar dacă vreunul dintre cei înstăriţi comite un abuz împotriva lor, i se cuvin pedepse mai aspre decât dacă l-ar comite contra unuia dintre ai săi; şi trebuie ca moştenirile să se transmită nu prin donaţie, ci prin ereditate, iar aceeaşi persoană nu trebuie să primească mai mult de o moştenire. Căci astfel averile ar putea tinde spre o nivelare, şi mai mulţi dintre cei lipsiţi ar putea ajunge la bunăstare. (21) Este un avantaj, atât în democraţie, cât şi în oligarhie, să se acorde prin legi, în favoarea celor cu participare mai redusă la viaţa cetăţii (în regimul popular – cei înstăriţi, în oligarhie – cei lipsiţi), sau egalitatea, sau întâietatea în locurile ocupate, altele decât funcţiile suverane în regim, acestea rămânând exclusiv sau în cea mai mare parte în mâinile fruntaşilor regimului.

Capitolul IX

(1) Trei calităţi li se cer acelora care au a exercita funcţiile suverane: mai întâi, ataşamentul faţă de regimul în vigoare, apoi o deosebită competenţă în atribuţiile funcţiei, în al treilea rând, virtutea şi simţul dreptăţii din fiece regim, conform cu regimul. Căci dacă sensul a ceea ce este drept nu este acelaşi în toate regimurile, cu necesitate şi dreptatea comportă variante. (2) Se iveşte însă o dificultate, şi anume când aceste calităţi nu se găsesc toate la aceeaşi persoană, cum e bine să se facă alegerea? Dacă, de pildă, unul este apt a fi strateg, dar este necinstit şi ostil regimului, iar altul este drept şi devotat, cum trebuie să se facă alegerea? Se pare că trebuie avute în vedere două lucruri: ce calitate este mai răspândită la oameni în general, şi care este mai rară. (3) De aceea, legat de comanda militară, se va avea în vedere experienţa înaintea virtuţii

(căci oamenii sunt înzestraţi mai rar cu talent militar şi mai des cu onestitate), iar legat de pază şi trezorerie, invers (pentru că este nevoie de mai multă virtute decât au cea mai mare parte a oamenilor, în timp ce priceperea este comună tuturor).

(4) Dar s-ar mai putea pune o întrebare: de ce este nevoie de virtute, dacă există competenţă şi ataşament faţă de regim? Chiar numai acestea două vor asigura interesele generale. Oare răspunsul nu ar fi că aceia înzestraţi cu cele două calităţi pot fi nestăpâniţi, şi prin urmare, aşa cum nu-şi servesc nici propriile interese, cu toate că pe ei înşişi se cunosc şi se iubesc, tot aşa nimic nu îi împiedică pe unii dintre ei să se comporte la fel faţă de interesul comun? (5) Pe scurt, acele norme, cuprinse în legi, pe care le apreciem ca avantajoase pentru regimuri sunt, ele toate, cele care salvează regimurile; totodată, salvează regimurile ceea ce s-a numit adesea[86] principiul fundamental – a veghea ca mulţimea favorabilă regimului să fie mai puternică decât mulţimea nefavorabilă.

(6) În afară de toate acestea, nu trebuie pierdut din vedere ceea ce pierd din vedere acum regimurile deviate, şi anume calea de mijloc: căci multe dintre elementele care par populare distrug democraţiile şi multe dintre elementele care par oligarhice distrug oligarhiile. (7) Cei care socotesc că virtutea respectivă este singura împing regimul politic până la extrem, ignorând că, aşa cum se întâmplă cu nasul care se abate de la linia dreaptă (cea mai frumoasă), spre a se apropia de acvilin sau cârn, şi este totuşi încă frumos şi plăcut la vedere, dar cu toate acestea, dacă s-ar accentua excesiv această tendinţă, întâi s-ar compromite proporţia acestei părţi a chipului, iar în cele din urmă ar ajunge să nici nu mai semene a nas din pricina enormităţii şi a punerii în umbră a trăsăturilor contrare (iar lucrurile stau la fel şi pentru celelalte părţi ale corpului), (8) tot astfel faptul se petrece, de bună seamă, şi în cazul celălalt, pentru regimurile politice. Într-adevăr, este posibil ca oligarhia şi democraţia să fie convenabil alcătuite, deşi îndepărtate de orânduirea ideală. Dar, dacă se exagerează principiul uneia sau alteia, va rezulta pentru început un regim mai rău şi în cele din urmă nici măcar un regim.

(9) De aceea legiuitorul şi omul politic nu trebuie să ignore care anume dintre elementele populare salvează şi care anume nimicesc democraţia, acelaşi lucru pentru elementele oligarhice şi oligarhie. Pentru că nici una dintre acestea două nu este posibil să existe şi să dureze fără cei înstăriţi şi fără mulţime, dar când se produce o nivelare a averilor, regimul respectiv este cu necesitate un altul, astfel încât, distrugând diferenţele prin legi privitoare la superioritate, se distrug şi regimurile.

(10) Se greşeşte atât în democraţii, cât şi în oligarhii: în democraţii, acolo unde mulţimea este suverană în materie de legi – de către demagogi: căci ei, cu atacurile lor la adresa celor înstăriţi, împart întotdeauna cetatea în două, în timp ce ar trebui ca, dimpotrivă, ei să pară întotdeauna că ţin discursuri în favoarea celor înstăriţi, la fel şi în oligarhii, oligárhii – în favoarea poporului, iar oligárhii să depună jurăminte opuse celor de acum. (11) Acum, în unele cetăţi ei jură „şi voi fi rău intenţionat faţă de popor şi voi lua orice hotărâre rea care îmi stă în putinţă“[87]. S-ar cuveni, în schimb, să pretindă şi să se prefacă în sens contrar, declarând în jurăminte „nu voi nedreptăţi poporul“.

Cea mai importantă dintre toate recomandările arătate pentru menţinerea regimului, nesocotită în prezent de toţi, este un mod de educaţie conform cu regimul politic. (12) Nu vor aduce vreun bine nici cele mai binefăcătoare legi, fie ele şi aprobate de toţi cei ce iau parte la guvernare, dacă moravurile şi educaţia acestora nu vor fi în spiritul regimului, adică populare pentru legi populare şi oligarhice pentru legi oligarhice. Dacă există dezordine la un individ, există dezordine şi într-o cetate. (13) Dar a fi educat corespunzător unui regim nu înseamnă a face pe placul guvernanţilor oligarhiei sau al adepţilor democraţiei, ci a face posibilă autoritatea oligarhică, respectiv guvernarea democratică.

Acum însă, în oligarhii, fiii conducătorilor trăiesc în lux, pe când fiii celor lipsiţi se întăresc şi trudesc, astfel încât devin şi mai domici, şi mai capabili de revoluţie. (14) Pe de altă parte, în democraţiile care par democratice în cel mai înalt grad s-a instalat contrariul interesului general, cauza acestui lucru fiind faptul că noţiunea de libertate este greşit definită. Căci două sunt elementele prin care se crede că se defineşte democraţia, şi anume suveranitatea majorităţii şi libertatea. (15) Într-adevăr, se crede[88] că dreptul este starea de egalitate, starea de egalitate – suveranitatea hotărârii luate de mulţime, iar marca libertăţii şi a egalităţii – faptul ca fiecare să acţioneze după propria voinţă. Prin urmare, în democraţiile de acest fel trăieşte fiecare după cum doreşte, şi „în voia lui“, cum spune Euripide[89]. (16) Dar acesta este un neajuns; căci viaţa în acord cu regimul nu trebuie socotită sclavie, ci salvare. Pe scurt, aşadar, atâtea sunt cauzele care duc la schimbarea şi prăbuşirea regimurilor şi mijloacele prin care ele se salvează şi dăinuie.

Capitolul X

(1) Rămâne de explicat şi în privinţa monarhiei din ce cauze se prăbuşeşte şi prin ce mijloace se menţine în mod natural. În privinţa regalităţilor şi tiraniilor lucrurile decurg aproape la fel cu cele arătate despre republici. (2) Regalitatea este în acord cu aristocraţia, iar tirania se compune din oligarhia extremă şi democraţia extremă. De aceea, de bună seamă, ea este cea mai dăunătoare pentru cei conduşi, compusă fiind din două elemente rele şi cuprinzând deviaţiile şi greşelile provenite din ambele regimuri. 1310 b

(3) Originea acestor două forme de monarhie rezidă în două principii exact opuse: regalitatea a apărut ca ajutor al elitelor contra poporului, iar regele este selectat din aceste elite pe baza superiorităţii în virtute ori în acţiuni izvorâte din virtute sau pe baza superiorităţii unei astfel de familii, în timp ce tiranul se trage din popor şi din mulţime, împotriva notabililor, pentru ca poporul să nu sufere nici o nedreptate din partea lor. (4) Este evident din cele întâmplate: mai toţi tiranii, am spune, au pornit de la a fi demagogi, câştigându-şi încrederea pe seama defăimării notabililor. (5) Unele dintre tiranii s-au constituit în felul acesta, când cetăţile căpătaseră deja importanţă, iar altele, înaintea lor, s-au constituit din încălcarea de către regi a rânduielilor strămoşeşti şi din tendinţa lor către o putere mai despotică; unele au mai fost constituite de către aleşii în funcţiile supreme (pentru că în vechime demosurile acordau pe timp îndelungat conducerea obştească (*demiourgia*) şi funcţia de trimis religios), iar altele s-au constituit în urma faptului că anumite oligarhii au ales o singură persoană ca suveran în cele mai înalte funcţii. (6) Prin aceste procedee li se înlesnea tuturor reuşita, numai să vrea, prin aceea că puterea era deja a lor, pentru unii ca o conducere regală, pentru alţii ca rang, aşa cum Feidon, la Argos, şi ceilalţi s-au făcut tirani într-o regalitate deja existentă[90], aceia din Ionia, şi Falaris[91] – pornind de la demnităţi, iar Panaitios în Leontinoi, Cypselos la Corint, Pisistrate la Atena, Dionysios la Siracuza şi alţii – în acelaşi fel, pornind de la demagogie.

(7) Deci, după cum am spus, regalitatea se organizează conform cu aristocraţia; căci ea se întemeiază pe merit, fie garantat de virtutea personală, fie bazat pe origine, fie bazat pe o binefacere, fie garantat de acestea, împreună cu competenţa. (8) Căci toţi autorii unor binefaceri sau cei capabili să aducă binefaceri cetăţilor sau neamurilor lor dobândeau această demnitate, unii ferindu-i pe supuşi de sclavie, în timp de război, cum a făcut Codros[92], alţii eliberându-i, cum a făcut Cyrus, sau ca

întemeietori ori ca unii care au dobândit teritoriu, precum regii lacedemonienilor, ai macedonenilor şi ai moloşilor[93].

(9) Regele doreşte să fie un protector, pentru ca posesorii de averi să nu sufere nici o nedreptate, iar poporul să nu fie înjosit cu nimic. Tirania în schimb, după cum s-a spus adesea[94], nu priveşte spre nici un interes comun, decât doar în profitul propriu. Scopul unui tiran este desfătarea, al unui rege – ceea ce este nobil. (10) De aceea, dintre ambiţii, avuţiile sunt proprii unui tiran, pe când cele ce ţin de cinstire sunt mai degrabă proprii unui rege. Garda unui rege este alcătuită din cetăţeni, a unui tiran se alcătuieşte din străini.

(11) Că tirania are atât defectele democraţiei, cât şi pe cele ale oligarhiei este evident; din oligarhie preia faptul de a avea ca finalitate bogăţia (căci numai astfel se asigură, în mod necesar, paza şi luxul tiranului), şi totala neîncredere în mulţime (de aici şi deposedarea de arme). Asuprirea masei, îndepărtarea ei de oraş şi împrăştierea ei sunt comune celor două, oligarhie şi tiranie[95]. (12) Din democraţie, tirania preia războiul cu notabilii şi nimicirea lor pe ascuns şi pe faţă, precum şi exilarea lor ca rivali în arta conducerii şi ca piedici în calea autorităţii. Căci tocmai din rândurile lor apar şi uneltirile, unii dorind să conducă ei, alţii refuzând sclavia. (13) De unde şi sfatul lui Periandros către Thrasybulos, anume retezarea spicelor prea înalte, arătând nevoia de a se înlătura întotdeauna acei cetăţeni care se ridică prea mult[96].

Deci, după cum în linii mari s-a spus, trebuie să considerăm că începuturile schimbărilor sunt aceleaşi atât pentru republici, cât şi pentru monarhii. Căci din pricina nedreptăţii, fricii şi dispreţului, mulţi dintre supuşi se ridică împotriva monarhiilor, iar ca nedreptate, mai ales din pricina insultei, iar uneori şi din pricina răpirii bunurilor personale. (14) Ţelurile conspiraţiilor, atât în privinţa tiraniilor, cât şi a regalităţilor, sunt, de asemenea, aceleaşi ca şi în celelalte cazuri: căci monarhii au belşug de avere şi cinstire, la care râvneşte toată lumea. Dintre comploturi, unele vizează persoana conducătorilor, altele – puterea. Cele provocate de o insultă ţintesc la persoana fizică. (15) Cum jignirea comportă mai multe aspecte, fiecare dintre ele ajunge pricină de mânie. Mai toţi cei care se răzvrătesc de mânie atacă spre a se răzbuna, nu spre a domina. De pildă, revolta împotriva Pisistratizilor a izbucnit ca urmare a insultării surorii lui Harmodios şi a înjosirii lui Harmodios (Harmodios s-a ridicat în apărarea surorii sale, Aristogeiton – în apărarea lui Harmodios[97]). (16) De asemenea, uneltirile împotriva lui Periandros, tiranul din Ambracia,
b s-au iscat din pricină că, benchetuind cu favoritul său, l-a întrebat dacă îl lăsase deja însărcinat. Conspiraţia lui Pausanias contra lui Filip[98] a avut

loc pentru că acesta permisese să fie insultat de către oamenii lui Attalos, conspiraţia lui Derdas contra lui Amyntas cel Mic a avut loc pentru că regele se lăudase că a abuzat de tinereţea lui, iar conspiraţia eunucului împotriva lui Euagoras din Cipru a avut loc din cauze asemănătoare; căci el l-a ucis socotindu-se insultat pentru că fiul acestuia din urmă îi răpise soţia[99]. (17) Multe conspiraţii au avut la origine şi atentatele la pudoare de care s-au făcut vinovaţi unii monarhi: aşa a fost cea a lui Crataios contra lui Archelaos. Întotdeauna el suportase cu greu legătura cu tiranul, astfel încât pentru a se revolta i-a fost de ajuns şi un pretext mai mic, chiar numai faptul că, în ciuda înţelegerii, Archelaos nu i-a dat-o de soţie pe nici una dintre fetele sale, ci, pe cea mare, silit de războiul cu Sirras şi Arrabaios, i-a dat-o de soţie regelui Elimeei, iar pe cea mică propriului său fiu, Amyntas, gândind că astfel se va stinge cearta dintre acesta şi celălalt fiu, pe care îl avea de la Cleopatra. Însă începutul duşmăniei dintre ei era de fapt repulsia faţă de această legătură amoroasă. (18) În această conspiraţie s-a aliat cu el Hellanocrates din Larisa din aceeaşi cauză: pentru că, după ce a profitat de tinereţea lui, Archelaos nu l-a trimis înapoi în ţara lui[100], deşi promisese aceasta, el a socotit că acea convieţuire era manifestarea unei batjocuri, nu a unei pasiuni erotice[101]. Python şi Heracleides din Ainos l-au suprimat pe Cotys ca să-şi răzbune tatăl, iar Adamas, s-a îndepărtat de Cotys socotindu-se insultat, pentru că în copilărie fusese castrat din ordinul acestuia[102].

(19) De asemenea, mulţi, indignaţi în urma vătămărilor corporale suferite, nemulţumiţi pentru că au fost înjosiţi, în unele cazuri i-au ucis şi pe cei din funcţii, şi pe fruntaşii unor regimuri autoritare (dynastii) de tip regal, în alte cazuri au încercat s-o facă: de pildă, la Mitilene, Penthilizii, care cutreierau oraşul lovind cu bastoanele pe cine le ieşea în cale, au fost omorâţi de către Megacles, care i-a atacat însoţit de prietenii lui, iar mai târziu Penthilos a fost suprimat de către Smerdes, pe care îl acoperise de lovituri şi îl răpise de lângă soţia sa[103]. (20) Decamnichos a devenit căpetenia conspiraţiei împotriva lui Archelaos[104], incitându-i cel dintâi pe conjuraţi. Pricina înverşunării era că Archelaos îl dăduse poetului Euripide ca să fie biciuit, Euripide purtându-i pică din pricina unei aluzii pe care o făcuse la mirosul urât al respiraţiei sale. Mulţi alţii au fost ţinta unor omoruri sau uneltiri din astfel de cauze.

(21) La fel se întâmplă şi din pricina fricii: este, arătam, una dintre cauzele de revoltă[105] în republici şi în monarhii deopotrivă. Bunăoară, Artapanes s-a ridicat împotriva lui Xerxes de teama acuzaţiilor privitoare la Darius, pe care îl trimisese la spânzurătoare fără porunca lui Xerxes, dar socotind că acesta îl va ierta, uitând de aceasta în timpul ospăţului[106].

312 a (22) Alte revolte se produc din pricina dispreţului, ca atunci când cineva l-a surprins pe Sardanapal dărăcind lână împreună cu femeile (dacă e adevărat ce spun povestitorii[107]; dar chiar dacă nu e adevărat în privinţa lui, ar putea fi în privinţa altuia). (23) Şi Dion a pornit împotriva lui Dionysios cel Tânăr pentru că îl detesta[108], văzându-i şi pe cetăţeni în aceeaşi stare de spirit, iar pe acesta mereu beat. Chiar unii dintre prietenii monarhului conspiră ca urmare a dispreţului: dispreţul lor este pricinuit de încrederea care li se acordă, ei gândind că nu vor fi descoperiţi.

(24) Şi cei care se socotesc în stare să acapareze puterea complotează într-o anumită măsură din dispreţ, căci considerându-se capabili şi dispreţuind primejdia, în virtutea acestei capacităţi, ei trec la acţiune cu uşurinţă: este cazul generalilor porniţi împotriva monarhilor, precum Cyrus împotriva lui Astyages (Cyrus detesta şi felul de viaţă al acestuia, şi rangul lui, deoarece el nu ţinea seamă de acest rang, dedându-se desfrâului), şi Seuthes Tracul împotriva lui Amadocos, al cărui strateg era[109].

(25) Şi alţii se răscoală din mai multe motive ca acestea, bunăoară împinşi de dispreţ şi totodată din dorinţa de câştig, ca Mitridate împotriva lui Ariobarzanes[110]. Trec la fapte din această cauză mai cu seamă cei cu firi cutezătoare şi care au o înaltă funcţie militară pe lângă monarhi: curajul sprijinit de putere înseamnă îndrăzneală, cuplu de mijloace prin care, cu credinţa că victoria va fi uşoară, se fac conspiraţiile.

În cazul comploturilor pricinuite de ambiţie, cauza are alt caracter decât în situaţiile menţionate mai înainte. (26) Fiecare conspirator din ambiţie alege să se expună primejdiei din alte motive decât cei care pornesc împotriva tiranilor văzându-i cum au parte de mari câştiguri şi mari onoruri: aceia acţionează din cauza menţionată, însă cei despre care vorbim acum, aşa cum s-ar implica în orice altă faptă extraordinară, de pe urma căreia pot deveni renumiţi şi cunoscuţi în ochii celorlalţi, tot astfel se ridică şi împotriva monarhilor, urmărind dobândirea nu a monarhiei, ci a gloriei. (27) Totuşi, foarte puţini la număr sunt cei ce pornesc din cauza aceasta; căci trebuie să existe o desăvârşită nepăsare faţă de propria salvare, în eventualitatea că întreprinderea este sortită nereuşitei. (28) Pe unii ca ei trebuie să-i însoţească gândul lui Dion, dar nu-i uşor ca el să se ivească în multe cugete: acela a plecat cu puţini oameni în campanie împotriva lui Dionysios, spunând răspicat că el se simte astfel încât, oricât are să poată înainta, îi este de ajuns că a înfăptuit fie şi numai atât; dacă, de pildă, ar fi să i se curme viaţa îndată ce va fi păşit pe pământul Siciliei, această moarte va fi, pentru el, frumoasă.

(29) O cale prin care tirania se prăbuşeşte este, ca şi pentru oricare
312 b dintre celelalte regimuri, cea exterioară, în cazul când există un regim

opus, mai puternic (dorinţa de nimicire e limpede că se va manifesta, decurgând chiar din opoziţia de principiu. Iar ceea ce se doreşte, o dată creată posibilitatea, se realizează de către toţi). (30) Cât despre regimurile opuse, tiraniei i se opune pe de o parte regimul popular, cum spune Hesiod[111], ca olarul, olarului (şi, într-adevăr, democraţia extremă este o tiranie), pe de altă parte regalitatea şi aristocraţia, în virtutea opoziţiei de regim (astfel, lacedemonienii au abolit cele mai multe tiranii, ca şi siracuzanii, în perioada în care erau bine guvernaţi). (31) Altă cale este cea internă, atunci când participanţii la conducere intră în conflict: aşa s-a întâmplat cu tirania lui Gelon şi a familiei lui, iar acum cu tirania lui Dionysios şi a familiei lui. În cazul tiraniei lui Gelon, Thrasybulos, fratele lui Hieron, îl linguşea ca un demagog pe fiul lui Gelon şi îl împingea la plăceri ca să domnească el, iar rudele tânărului s-au coalizat urmărind distrugerea completă nu a tiraniei, ci a lui Thrasybulos, dar asociaţii lor, gândind să folosească prilejul, i-au alungat pe toţi[112]. (32) Dion, care a pornit în campanie împotriva lui Dionysios, cu care era rudă prin alianţă, şi-a atras de partea sa poporul, l-a alungat pe tiran şi a fost mai târziu ucis[113]. Două fiind principalele cauze de complot împotriva tiraniilor, ura şi dispreţul, cea dintâi dintre acestea, ura, este inseparabilă de persoana tiranului[114], dar multe răsturnări au loc din faptul că tiranii sunt dispreţuiţi. (33) Dovada: majoritatea celor ce au dobândit rangurile le-au şi păstrat până la capăt, pe când cei care le-au moştenit le pierd cu toţii, se poate spune, pe dată; trăindu-şi viaţa în desfătări, îşi atrag dispreţul cu uşurinţă şi dau numeroase prilejuri conspiratorilor. Şi mânia trebuie considerată o componentă a urii; căci într-un anumit fel ea este cauza aceloraşi fapte. (34) Adesea însă ea este chiar mai activă decât ura: atacurile sunt mai înverşunate din pricină că pasiunea nu se serveşte de chibzuinţă (iar sufletele sunt purtate de astfel de patimi mai cu seamă din pricina unei insulte, din care cauză s-au destrămat şi tirania Pisistratizilor, şi multe altele); (35) ura, în schimb, se foloseşte de chibzuinţă în mai mare măsură, căci mânia vine însoţită de întristare, astfel încât anevoie se mai poate chibzui, pe când duşmănia este fără întristare.

Pentru a rezuma, toate cauzele menţionate de noi ale prăbuşirii oligarhiei pure în forma ei extremă şi ale prăbuşirii democraţiei excesive sunt de regăsit şi pentru tiranie, pentru că aceste regimuri nu sunt altceva decât nişte tiranii împărţite între mai multe mâini.

(36) Regalitatea se prăbuşeşte cel mai puţin din cauze exterioare, de aceea este şi mai durabilă. Cele mai multe cauze de cădere provin din interiorul ei. Ea îşi găseşte sfârşitul în două moduri, o dată prin discordia între membrii clanului regal[115], apoi prin tentativa regilor de a administra 1313 a

într-un mod mai tiranic, atunci când pretind să-şi extindă prerogativele, împotriva legii. (37) Acum nu mai iau fiinţă regalităţi[116], iar dacă totuşi iau fiinţă, ele sunt monarhii, adică mai degrabă tiranii[117], căci regalitatea este o putere cu consimţământ, suverană în chestiuni majore, dar cei asemănători sunt mulţi şi nici unul nu se distinge într-atât încât să fie perfect potrivit măririi şi cinstirii acestei funcţii. Ca urmare, ei nu suportă acest regim de bunăvoie. Iar dacă ajunge cineva la conducere prin înşelăciune sau violenţă, de atunci se consideră că această stare de lucruri este o tiranie.

(38) În regalităţile ereditare se cuvine socotit drept cauză de prăbuşire, în afara celor menţionate, faptul că mulţi regi îşi atrag dispreţul cu uşurinţă şi totodată faptul că, deşi au fost investiţi nu cu o putere de tiran, ci doar cu o demnitate regală, ei depăşesc măsura. Într-adevăr, destrămarea devenea uşoară: când nu se mai doreşte, îndată nu va mai exista rege, în timp ce tiranul se menţine chiar împotriva voinţei generale. Aşadar, monarhiile se prăbuşesc din aceste cauze şi din altele asemenea.

Capitolul XI

(1) Este limpede că monarhiile îşi găsesc salvarea, judecând la modul general, în contrarii, iar judecând în cazurile particulare, prin orientarea regalităţilor către o mai mare moderaţie. Cu cât regii sunt suverani în chestiuni de mai mică importanţă, cu atât mai mult timp puterea lor se menţine, în mod necesar, în întregimea ei: căci regii înşişi devin mai puţin despotici, se apropie mai mult prin felul lor de a fi de condiţia de egali, şi sunt mai puţin invidiaţi de către supuşi. (2) Iată de ce şi regalitatea de la moloşi a durat multă vreme, şi la fel cea a lacedemonienilor – fiindcă din primul moment primatul a fost împărţit în două sectoare şi pentru că, la rândul lui, Theopompos a moderat regalitatea recurgând, printre altele, la instituirea funcţiei eforilor alături de ea; căci, luând din puterea regalităţii, el a amplificat-o ca durată, aşa încât într-un anume fel a făcut-o nu mai restrânsă, ci mai întinsă. (3) Este chiar ceea ce se spune că i-a răspuns el soţiei lui, care l-a întrebat dacă nu se ruşinează cumva că le lasă fiilor săi o regalitate mai mică decât a primit-o de la tatăl lui: „Nicidecum“, a zis el, „căci le-o las mai îndelungată“[118]. (4) Cât despre tiranii, ele se menţin prin două mijloace cu totul opuse, unul dintre ele fiind cel tradiţional, conform căruia cei mai mulţi dintre tirani îşi organizează conducerea. Iar

cea mai mare parte dintre aceste mijloace se spune că le-a instituit Periandros din Corint, dar multe de acest fel pot fi preluate şi din modul de conducere de la perşi[119]. (5) Există pe de altă parte metodele menţionate mai demult[120], destinate menţinerii tiraniei, în măsura posibilului, şi anume a-i „reteza" pe cei ce ajung deasupra, a înlătura orgoliile, şi, de asemenea, a nu permite nici mese comune, nici asociaţii politice, nici instruirea, nici altceva de felul acesta, ci a supraveghea tot ce este de obicei sursă a două lucruri, mândria şi încrederea; a nu îngădui nici convorbiri, nici alte întruniri în vreme de odihnă[121] şi a utiliza orice mijloace prin care toţi să ajungă cât mai necunoscuţi unii altora (deoarece cunoaşterea sporeşte încrederea reciprocă); (6) iar locuitorii străini să fie mereu la vedere şi să-şi ducă viaţa la porţile palatului[122] (căci astfel posibilitatea ca acţiunile lor să scape observaţiei se reduce la minimum, iar ei pot fi deprinşi, prin această permanentă sclavie, cu o gândire inferioară). Se încadrează aici toate celelalte procedee tiranice de felul acesta, persane şi barbare (căci au toate acelaşi efect); (7) de asemenea, încercarea de a nu se scăpa din vedere nimic din vorbele sau faptele oricăruia dintre supuşi – dimpotrivă, trimiterea de spioni ca femeile de la Siracuza numite „iscoditoare", şi „ascultătorii" pe care îi strecura Hieron oriunde avea loc o reuniune sau o întrunire[123] (căci oamenii vorbesc mai puţin deschis atunci când se tem de astfel de persoane, pe când, dacă vorbesc deschis, trec mai greu neobservaţi)[124]; (8) de asemenea, provocarea dezbinărilor între supuşi, a înfruntărilor între prieteni şi prieteni, popor şi notabili, ca şi în rândurile celor bogaţi. Şi sărăcirea supuşilor este un procedeu al tiraniei: urmarea ei este că nici paza nu mai este întreţinută[125], iar supuşii, ocupaţi cu treburile zilnice, nu au răgaz să uneltească. (9) Modelul de sărăcire a supuşilor sunt piramidele din Egipt, ofrandele Cypselizilor[126], construirea templului lui Zeus Olimpianul de către Pisistratizi[127], iar dintre cele de la Samos, operele lui Polycrates[128] (căci toate acestea au acelaşi efect, în sensul lipsei de răgaz şi al sărăciei celor conduşi); (10) alt procedeu este plătirea impozitelor, ca la Siracuza (timp de cinci ani, sub domnia lui Dionysios, s-a ajuns să se impoziteze întreaga avere). Tiranul este şi un purtător de război, tocmai pentru ca supuşii să fie lipsiţi de răgaz şi să trăiască mereu cu nevoia de o căpetenie. Regalitatea se salvează datorită prietenilor, dar o trăsătură proprie tiranului este deosebita neîncredere în prieteni, la gândul că toţi vor să-l înlăture, dar îndeosebi prietenii pot să o facă.

(11) Şi procedeele democraţiei extreme sunt toate tiranice: supremaţia femeilor în cadrul gospodăriilor, ca să-şi denunţe soţii, şi îngăduinţa faţă de sclavi, tot cu intenţia trădării stăpânilor. Căci nu sclavii şi femeile uneltesc împotriva tiranilor[129], deoarece, dacă sunt mulţumiţi,

ei sunt în mod necesar favorabili şi tiraniilor, şi democraţiilor; căci şi poporul îşi doreşte să fie monarh. (12) De aceea, şi linguşitorul este la mare cinste în ambele sisteme, în cazul demosurilor, ca demagog (căci demagogul este linguşitorul poporului), iar în cazul tiranilor, sub forma celor ce măgulesc josnic, lucrare a linguşirii. Tocmai de aceea tirania este amatoare de ticăloşi: tiranii se bucură să fie linguşiţi, dar nici măcar un singur om cu spiritul liber nu ar face aşa ceva, ci oamenii integri iubesc sau nu linguşesc. (13) Cât despre ticăloşi, ei sunt folositori la ticăloşii. Cui pe cui se scoate, cum spune proverbul[130]. O trăsătură proprie tiranului este şi respingerea oricărui om demn sau liber. Tiranul pretinde că numai el este un astfel de om, iar cel care îi opune demnitatea sa ori spiritul său de libertate răpeşte superioritatea şi despotismul tiraniei. Deci tiranii îi urăsc pe aceştia, ca pe unii care le destramă autoritatea. (14) O trăsătură proprie tiranului este şi compania unor meseni şi a unei suite de provenienţă străină mai curând decât din concetăţeni, în ochii lui tocmai concetăţenii fiind duşmanii, iar ceilalţi nefiindu-i potrivnici.

Aceste procedee şi altele asemenea sunt proprii tiranilor şi salvatoare ale puterii lor, dar nici una nu duce lipsă de josnicie. Toate acestea se rezumă pentru a spune astfel, la trei idei. (15) Căci tirania are trei ţeluri, unul fiind decăderea cugetelor supuşilor (întrucât cel cu suflet umil nu ar putea unelti împotriva nimănui), al doilea – neîncrederea între cetăţeni (pentru că o tiranie nu este răsturnată mai înainte ca un grup să se constituie pe bază de încredere; de aceea tiranii se războiesc cu oamenii oneşti, considerându-i dăunători pentru putere, nu numai prin refuzul lor de a se supune unei autorităţi despotice, ci şi prin încrederea pe care o au unii în alţii şi pe care le-o inspiră şi altora, ca şi prin lipsa acuzaţiilor reciproce sau îndreptate contra altora). (16) Al treilea ţel este reducerea supuşilor la incapacitatea de a acţiona (căci nimeni nu întreprinde lucruri imposibile, prin urmare nici abolirea tiraniei, în lipsa forţei necesare). Aşadar, principiile definitorii[131] la care se reduc intenţiile tiranilor acestea trei sunt; căci toate procedeele tiraniei s-ar putea reduce la următoarele principii fundamentale: unele sunt pentru semănarea neîncrederii între supuşi, altele, pentru slăbirea lor şi altele, pentru degradarea cugetelor.

(17) Cea dintâi modalitate care asigură salvarea tiraniilor este, aşadar, una ca aceasta. Cealaltă include preocupări practic contrare celor amintite. (18) Ea poate fi desprinsă din ruinarea regalităţilor. Căci, după cum o cale a căderii regalităţii este accentuarea caracterului tiranic al puterii, tot astfel un mijloc de păstrare a tiraniei este accentuarea caracterului regal al acesteia, veghind totuşi asupra unui singur element, şi anume forţa, astfel încât să se conducă nu numai cu învoirea supuşilor, ci chiar

contra voinţei lor. Căci renunţând tocmai la acest lucru, se renunţă şi la conducerea tiranică.

(19) Totuşi, forţa trebuie să rămână ca un principiu fundamental, dar în rest tiranul trebuie, pe de o parte, să acţioneze, pe de altă parte, să se prefacă a acţiona jucând rolul de rege cu dibăcie. Mai întâi să pară a se îngriji de fondurile comune, atât nerisipindu-le prin felurite daruri din pricina cărora să fie nemulţumite masele, când de la ei, care lucrează şi trudesc, s-ar lua meschin spre a se dărui din plin hetairelor, străinilor, artiştilor[132], cât şi dând socoteală de fondurile primite şi de cele cheltuite, ceea ce au şi făcut deja unii tirani (căci, astfel administrând, ar părea că e un gospodar, nu un tiran; (20) el nu trebuie să se teamă vreodată de lipsa de avuţii, o dată ce este suveranul cetăţii. Or, pentru tiranii care călătoresc în afara reşedinţei lor, acest lucru[133] este chiar mai avantajos, desigur, decât lăsarea în urmă a unei sumedenii de păzitori, căci păzitorii sunt în primul caz mai puţin dispuşi să atace statul, iar când tiranii se află în străinătate, aceşti păzitori sunt mai de temut pentru ei decât cetăţenii, pentru că aceştia din urmă îi însoţesc, pe când cei dintâi rămân). (21) Apoi, impozitele şi contribuţiile publice tiranul trebuie să le strângă în mod ostentativ pentru administraţie, în special dacă este nevoie să le folosească pentru situaţiile de război, el prezentându-se în general ca paznicul şi vistierul fondurilor văzute drept comune, iar nu drept personale. Trebuie să se arate nu aspru, ci demn, şi mai mult, un astfel de om încât să le inspire celor ce-l întâlnesc nu teama, ci mai degrabă respectul. (22) Totuşi, acest lucru nu este uşor obţinut pentru unul care îşi atrage dispreţul cu uşurinţă, de aceea trebuie, chiar dacă nu se preocupă de celelalte virtuţi, să dea atenţie celei războinice[134] şi să se înconjoare de glorie în această privinţă. Mai mult, nu numai el, ci şi oricare altul dintre cei din jurul său nu trebuie să dea de bănuit că îşi insultă vreunul dintre supuşi, tânăr sau tânără, (23) lucrurile stând la fel şi pentru femeile casei sale în raport cu celelalte femei, pentru că multe tiranii au pierit şi din pricina exceselor femeilor. În privinţa desfătărilor, să facă invers de cum fac în zilele noastre unii tirani (căci nu numai că o duc aşa îndată cu ivirea zorilor şi încă multe zile în şir, ci mai şi doresc să le arate celorlalţi că se poartă astfel, ca aceştia să se minuneze cât sunt ei de fericiţi şi de binecuvântaţi), (24) dar mai cu seamă să păstreze măsura în astfel de lucruri, iar dacă nu, cel puţin să se ferească să se arate faţă de ceilalţi (căci uşor de atacat şi uşor de dispreţuit este nu omul cumpătat, ci omul beat, nu acela care veghează, ci acela care doarme).

Se cuvine ca el să procedeze contrar aproape tuturor practicilor tiranice numite mai demult[135]: astfel, trebuie să doteze şi să înfrumuseţeze oraşul ca un administrator, iar nu ca un tiran. (25) De asemenea, faţă de

cele închinate zeilor, să se arate mereu cu o râvnă deosebită (căci lumea
40 se teme mai puţin de suferirea unei încălcări a legii din partea unor astfel
315 a de oameni, dacă îl consideră pe conducător temător de zei şi cu gândul la ei, şi unelteşte mai puţin împotriva lui, socotind că el îi are drept aliaţi chiar pe zei), dar trebuie să se arate un astfel de om fără naivitate.

(26) Pe cei merituoşi într-o privinţă, tiranul să-i cinstească astfel
5 încât ei să nu considere că ar fi putut fi cinstiţi vreodată mai mult de către nişte cetăţeni trăitori sub propria legiuire (autonomi), iar astfel de cinstiri le va distribui tiranul în persoană, în timp ce pentru pedepse se va folosi de ceilalţi – conducători şi tribunale.

(27) O măsură de protecţie[136] comună tuturor monarhiilor este a nu da niciodată un rang înalt unei singure persoane; dacă totuşi se face aceasta, se cuvine să se facă pentru mai mulţi (căci se vor spiona unii pe
10 alţii). În cazul în care s-ar impune să i se acorde cuiva un rang înalt, acela totuşi să nu aibă un caracter cutezător (pentru că acest tip de caracter este cât se poate de energic în toate acţiunile); dacă s-ar hotărî să fie cineva îndepărtat[137] de la putere, aceasta să se facă treptat, şi să nu i se răpească întreg statutul dintr-o dată.

15 (28) Mai mult, tiranul trebuie să se abţină de la orice insultă şi, mai presus de toate, de la două: pedepsele corporale şi agresarea celor tineri. Această precauţie trebuie luată mai cu seamă în legătură cu cei dornici de cinstire. Cei dornici de avuţii îndură cu greu nesocotirea[138] avuţiilor, iar oamenii dornici de onoruri şi oamenii oneşti îndură cu greu
20 dezonoarea. (29) Tocmai de aceea, tiranul trebuie ori să nu fie implicat în astfel de lucruri, ori să dea impresia că aplică pedepsele părinteşte, nu din dispreţ, iar legăturile cu cei tineri trebuie să pară că au drept cauză pasiunea, iar nu bunul plac al tiranului şi, în general, lucrurile care par necinstiri să le răscumpere prin cinstiri mai mari.

25 (30) Dintre cei ce pregătesc suprimarea fizică a tiranului, cei mai de temut şi care necesită cea mai atentă supraveghere sunt toţi aceia care aleg să nu-şi cruţe viaţa o dată ce au pornit să-l suprime. (31) De aceea, tiranul trebuie să se ferească mai ales de oamenii care consideră că au fost insultaţi ori ei, ori cei de care ei au grijă. Cei care întreprind aşa ceva
30 din patimă nu au cruţare pentru sine, după cum a zis şi Heraclit, spunând că e greu să lupţi împotriva patimii, căci /tot ce doreşte/ se cumpără cu preţul sufletului[139].

(32) Întrucât cetăţile sunt constituite din două componente, oamenii lipsiţi şi cei înstăriţi, trebuie mai înainte de orice ca şi unii, şi ceilalţi să înţeleagă că salvarea lor depinde de putere, şi prin urmare să nu se
35 nedreptăţească unii pe alţii cu nimic, iar tiranul să folosească oricât de

mult drept instrument al autorităţii pe cel mai puternic dintre aceste două grupuri, oricare ar fi el, aşa încât, dacă acesta se află la dispoziţia statului, tiranului să nu-i mai fie necesar să recurgă nici la eliberare de sclavi[140], nici la confiscare de arme. Căci este suficient să adauge puterii una dintre cele două părţi, rezultând o forţă mai mare decât a adversarilor.

(33) Dar ar fi de prisos a trata pe rând fiecare dintre chestiunile de felul acesta, căci scopul este evident, şi anume el nu trebuie să li se înfăţişeze supuşilor săi ca o persoană tiranică, ci ca un administrator, ca o persoană regală, şi nu ca un acaparator, ci ca un protector, să urmărească moderaţia în viaţă, nu excesele, şi în plus să admită în compania sa notabili, iar faţă de cei mulţi să se facă popular. (34) Căci din acestea va rezulta în mod necesar, pe de o parte, o autoritate mai nobilă şi mai de invidiat prin faptul că el conduce nişte oameni mai buni şi care nu s-au umilit, nefiind fără încetare duşmănit şi temut; va rezulta pe de altă parte o autoritate mai îndelungată, şi în plus tiranul va fi, prin caracterul său, ori în mod fericit înclinat către virtute, ori cel puţin pe jumătate onest, şi nu ticălos, ci pe jumătate ticălos.

Capitolul XII

(1) Totuşi, dintre toate regimurile, de cea mai scurtă durată sunt oligarhia şi tirania. Cel mai mult timp a durat tirania fiilor lui Orthagoras şi a lui Orthagoras însuşi, la Sicyon: ea a durat o sută de ani. Cauza este că ei se comportau cu moderaţie faţă de cei guvernaţi şi se supuneau legilor în multe privinţe, iar Clistene[141], ilustrându-se în război, nu era uşor de dispreţuit; dar, de cele mai multe ori, aceşti tirani îşi câştigau favoarea poporului prin binefaceri. (2) Clistene, se spune, chiar l-a distins cu o coroană pe cel care nu-i acordase victoria într-o competiţie. Unii afirmă că statuia aşezată, care se află în agora, este reprezentarea celui care a arbitrat astfel. Se zice că şi Pisistrate a admis cândva să fie citat în justiţie înaintea Areopagului.

(3) A doua ca durată a fost tirania Cypselizilor la Corint. Ea s-a desfăşurat pe parcursul a şaptezeci şi trei de ani şi şase luni. Cypselos a fost tiran vreme de treizeci de ani, Periandros – patruzeci şi jumătate, iar Psammetichos, fiul lui Gorgos, – trei ani. (4) Cauzele sunt aceleaşi şi în cazul durabilităţii acesteia: Cypselos era conducător al facţiunii populare şi pe tot parcursul domniei nu a avut gardă personală, iar Periandros a fost nu numai un reprezentant al tiraniei, ci şi un om de arme.

(5) A treia ca durată a fost cea a Pisistratizilor, la Atena. Nu a fost continuă. Pisistrate a plecat în exil de două ori în timpul tiraniei sale. Ca urmare, în treizeci şi trei de ani, el a fost tiran doar şaptesprezece. Fiii lui au domnit optsprezece ani, ceea ce totalizează treizeci şi cinci de ani.

(6) Printre celelalte tiranii se numără cea a lui Hieron şi Gelon, la Siracuza. Nu a durat nici ea mult timp, ci cu totul optsprezece ani. Gelon, după şapte ani de tiranie, a încetat din viaţă în cel de al optulea, Hieron a domnit zece, Thrasybulos a fost exilat în a unsprezecea lună de domnie. În general, majoritatea tiraniilor au fost de foarte scurtă durată.

(7) Cele privitoare la republici şi la monarhii, din ce cauze se prăbuşesc, sau, dimpotrivă, prin ce mijloace se menţin – au fost expuse aproape toate. În „Republica", Socrate discută despre revoluţii, şi cu toate acestea nu discută bine. Pentru cel mai bun regim, totodată primul, el nu stabileşte felul propriu de schimbare. (8) Astfel, după spusele lui, cauza rezidă în aceea că nimic nu dăinuieşte, ci într-o anumită perioadă se schimbă, iar principiul constă în „acele lucruri al căror radical epitrit, unit cu cinci, produce două armonii", referindu-se la situaţia când numărul acestei figuri geometrice este făcut solid[142]. Prin aceasta vrea să spună că natura dă naştere uneori la fiinţe josnice şi pe care educaţia nu le poate atinge; lucru pe care, de altfel, îl spune poate nu fără temei (căci este posibil să existe unii cu neputinţă de a fi educaţi şi de a deveni oameni virtuoşi), (9) dar din ce motiv ar fi vorba despre o schimbare proprie a regimului pe care el îl numeşte cel mai bun, mai curând decât a tuturor celorlalte şi a tot ceea ce se iveşte? Şi tocmai din cauza timpului – datorită căruia el spune că se schimbă toate – chiar cele ce nu au luat fiinţă simultan se schimbă simultan, de pildă dacă un lucru a apărut în preziua înnoirii, se transformă el oare în acelaşi timp cu celelalte?

(10) Pe lângă acestea, din ce cauză se trece de la acest regim la cel laconian[143]? Căci toate regimurile se modifică în regimul opus mai adesea decât în cel proxim. Aceeaşi constatare pentru celelalte prefaceri. Căci din cel laconian, afirmă el, regimul se transformă în oligarhie, din aceasta în democraţie, şi în tiranie – din democraţie. (11) Totuşi, transformările au loc şi în sens invers, de exemplu de la regim popular la oligarhie, iar aceasta se întâmplă mai des decât înspre monarhie[144].

În plus, despre tiranie, Socrate nu spune nici dacă va cunoaşte vreo revoluţie, nici dacă nu va cunoaşte, sau din ce cauză şi spre ce fel de regim. Pricina acestui fapt este că nu ar fi fost uşor de spus: este un lucru ce nu se poate determina, deşi, din câte spune el, revoluţia trebuie să ducă la primul şi cel mai bun regim – căci în acest fel s-ar fi format o continuitate şi un ciclu[145]. (12) Însă o tiranie se schimbă şi în altă tiranie,

după cum tirania din Sicyon a trecut de la cea a lui Myron la cea a lui Clistene, – în oligarhie, precum cea de la Chalcis, a lui Antileon, – în democraţie, precum cea a lui Gelon şi a familiei lui, la Siracuza sau – în aristocraţie, precum cea a lui Charilaos, în Lacedemona, la fel la Cartagina[146]. (13) Schimbarea poate fi şi înspre tiranie pornind de la oligarhie, ca marea majoritate a vechilor oligarhii, în Sicilia: în Leontinoi s-a ajuns la tirania lui Panaitios, în Gela – la cea a lui Cleandros, în Region – la cea a lui Anaxilaos, şi tot astfel în multe alte cetăţi[147].

(14) Este, de asemenea, nepotrivit a socoti că schimbările înspre oligarhie se produc din pricină că aceia din funcţii sunt iubitori de bani şi afacerişti, şi nu din pricină că aceia cu mult superiori prin averi socotesc că nu este drept ca aceia care nu deţin nimic să participe la viaţa cetăţii în condiţii de egalitate cu posesorii de avere. În numeroase oligarhii, conducătorilor nu le este permis să se ocupe de afaceri, ci există legi care interzic acest lucru, dar la Cartagina, guvernată democratic, ei fac afaceri şi totuşi nu s-a ajuns încă la revoluţie. (15) Este, de asemenea, nepotrivit a afirma că o cetate oligarhică echivalează cu două cetăţi, a bogaţilor şi a săracilor; căci de ce s-a petrecut un astfel de lucru cu acest regim mai degrabă decât cu cel laconian, sau cu orişicare altul, ai cărui cetăţeni nu au dobândit toţi bunuri egale sau nu sunt toţi în aceeaşi măsură oameni de bine? (16) Fără ca nimeni să devină mai sărac decât înainte, schimbările nu se produc cu nimic mai puţin înspre regim popular, din oligarhie, dacă aceia lipsiţi devin mai mulţi şi din regim popular înspre oligarhie, dacă grupul înstărit este mai puternic decât mulţimea, iar aceştia din urmă rămân indiferenţi, în timp ce bogaţii sunt vigilenţi.

(17) Deşi cauzele din care se produc schimbările[148] sunt multe, Socrate nu menţionează decât una, şi anume sărăcirea cetăţenilor ca urmare a risipei şi ruinării prin datorii către cămătari, ca şi cum, de la început, toţi sau aproape toţi ar fi fost bogaţi. Dar acesta este un lucru fals: dimpotrivă, atunci când unii dintre fruntaşi şi-au pierdut averile, ei încep o revoluţie, dar când alţii ajung în această situaţie nu se întâmplă nimic de temut, iar schimbările, chiar şi atunci, nu se produc cu nimic mai mult în sensul regimului popular decât în sensul altui regim. (18) În plus, dacă nu au parte de onoruri, dacă suferă nedreptăţi sau abuzuri, oamenii se răzvrătesc şi schimbă regimurile chiar dacă nu şi-au cheltuit în întregime averea, deoarece au posibilitatea de a face tot ce vor. Cauza acestui fapt este, afirmă el, libertatea excesivă. Deşi există mai multe forme de oligarhie şi democraţie, Socrate vorbeşte despre schimbări ca şi cum ar exista o singură formă pentru fiecare dintre aceste două regimuri[149].

CARTEA A VI-A

Capitolul I

(1) Câte sunt şi care sunt varietăţile pe care le comportă atât factorul deliberativ şi suveran în regim, cât şi organizarea privind funcţiile; despre tribunale, ce tipuri sunt organizate în raport cu tipul de regim; apoi despre distrugerea[1] şi salvarea regimurilor, ce fel de factori au ele la origine şi ce cauze – s-a discutat, aşadar, mai înainte[2].

(2) Dar, de vreme ce se întâlnesc mai multe forme[3] de democraţie, şi la fel în cazul celorlalte regimuri, considerăm că nu este prea nepotrivit să examinăm, în privinţa celor dintâi, eventualele chestiuni rămase, şi totodată să stabilim, pentru fiece regim, modul de organizare care îi este propriu şi avantajos. (3) Mai trebuie examinate şi combinaţiile tuturor modurilor despre care am vorbit, căci aceste trăsături specifice, îmbinate, fac regimurile să se întrepătrundă, aşa încât există aristocraţii oligarhice şi republici de orientare democratică. (4) Prin aceste îmbinări asupra cărora trebuie făcută o examinare şi care nu au fost investigate până acum, înţeleg, de pildă, situaţia în care corpul deliberant şi sistemul alegerilor în funcţii sunt organizate oligarhic, pe când cele privind tribunalele sunt organizate aristocratic, sau situaţia în care acestea şi sistemul corpului deliberant sunt organizate oligarhic, organizat aristocratic fiind sistemul alegerilor în funcţii, sau vreo altă variantă în care elementele proprii regimului nu se găsesc toate reunite.

(5) Care tip de democraţie se potriveşte cărui tip de cetate, şi, la fel, de asemenea, dintre oligarhii, care tip se potriveşte cărei populaţii, precum şi, dintre regimurile rămase, care este avantajos pentru care cetăţeni – s-a spus mai înainte[4]. (6) Totuşi, trebuie să se clarifice nu numai care anume dintre aceste regimuri este cel mai bun pentru cetăţi, ci şi cum trebuie organizate atât democraţiile, cât şi oligarhiile: să parcurgem succint aceste chestiuni.

Să vorbim întâi despre democraţie: în acelaşi timp va fi pusă în lumină şi situaţia regimului opus, iar acesta este cel pe care unii îl numesc oligarhie[5]. (7) Pentru acest studiu trebuie luate în consideraţie toate elementele proprii regimului popular şi toate elementele despre care se crede că însoţesc democraţiile; căci din combinaţiile acestora rezultă formele democraţiei, existând democraţii mai multe decât una, şi diferite între ele. (8) Două sunt cauzele care determină existenţa mai multor democraţii, întâi cea menţionată mai înainte[6], şi anume diferenţa dintre componentele poporului (existând, astfel, mulţimea[7] agricultorilor, cea a meseriaşilor şi a zilierilor; dacă prima dintre acestea se adaugă celei de a doua, şi dacă a treia se adaugă la rândul ei celorlalte două[8], se creează o diferenţă nu numai în sensul unei democraţii mai bune sau mai rele, ci şi în sensul că ea nu mai este aceeaşi), iar a doua cauză – cea despre care vorbim acum.

(9) Astfel, elementele care însoţesc democraţiile şi care trec drept proprii acestui regim creează prin combinaţiile lor diversitatea democraţiilor: unei forme i se vor ataşa mai puţine, alteia – mai multe, alteia – absolut toate acestea. Este de folos să dobândim cunoştinţe despre fiecare în parte, atât pentru a alcătui regimul avut în intenţie, după caz, cât şi pentru îndreptări. (10) Întemeietorii de regimuri caută să reunească totalitatea elementelor proprii aflate în acord cu principiul fundamental al regimului, dar greşesc făcând aceasta, după cum s-a arătat mai înainte[9] în discuţiile despre felurile nimicirii şi salvării regimurilor. Acum să luăm în discuţie cerinţele, moravurile şi ţelurile respective.

Capitolul II

(1) Astfel, principiul fundamental al regimului democratic este libertatea (aşa se spune de obicei[10], considerându-se că numai în acest regim se beneficiază de libertate; căci se afirmă că orice democraţie la aceasta ţinteşte). O trăsătură a libertăţii este a fi condus şi a conduce pe rând. (2) Dreptul popular[11] înseamnă a avea egalitate după număr, nu după merit, şi, dacă astfel se defineşte dreptul, atunci mulţimea este în mod necesar suverană, iar decizia majorităţii este cea care trebuie să se constituie ca finalitate, ea trebuie să constituie dreptul. Se afirmă că fiecare dintre cetăţeni trebuie să aibă o parte egală. Prin urmare, în democraţii cei lipsiţi ajung să aibă o autoritate mai mare decât cei înstăriţi: căci ei sunt mai numeroşi, iar suverană este hotărârea majorităţii. (3) Acesta

este, aşadar, un semn a libertăţii, semn pe care toţi popularii îl stabilesc drept normă a regimului. Un altul este a trăi după voie. Acest lucru este, se afirmă, opera libertăţii, o dată ce a nu trăi după voie este un lucru propriu sclavului. (4) Aşadar, aceasta este a doua normă a democraţiei. Aici îşi află originea dezideratul de a nu fi condus, pe cât posibil de către nimeni, iar în caz contrar, în cadrul unui sistem alternativ. Procedeul contribuie, în maniera aceasta, la libertatea întemeiată pe egalitate.

(5) Aceste lucruri fiind stabilite ca principii de bază şi acesta fiind caracterul puterii, sunt deci elemente populare acelea cu următoarele caracteristici: alegerea în toate funcţiile de către şi dintre toţi; conducerea tuturor asupra fiecăruia şi a fiecăruia, pe rând, asupra tuturor, tragerea la sorţi pentru ocuparea funcţiilor, fie pentru toate, fie în cazul celor care nu necesită experienţă şi abilitate, lipsa totală a condiţiei de cens pentru ocuparea funcţiilor sau cuantumul cât se poate de redus, interzicerea totală a două mandate pentru aceeaşi persoană ori acordarea permisiunii rareori sau doar în cazul câtorva funcţii, excepţie făcând cele militare[12]; durata scurtă a funcţiilor, fie pentru toate, fie acolo unde este posibil; accesul tuturor la funcţiile judecătoreşti, aleşi dintre toţi, cu competenţă universală sau cât mai largă, iar aceasta asupra chestiunilor majore şi esenţiale, privind, de pildă, verificarea conturilor, regimul şi contractele private; suveranitatea adunării în toate deciziile, dublată de interzicerea, pentru orice funcţie, a oricărei suveranităţi sau limitarea la un număr cât mai mic, ori suveranitatea sfatului în deciziile cele mai importante (6) (sfatul este cea mai populară[13] dintre funcţii acolo unde nu există mari resurse de plată pentru toţi participanţii la adunare; acolo unde acestea există, puterea sfatului însuşi este suprimată, căci poporul, beneficiind din plin de plată, aduce la sine toate deciziile, după cum s-a spus mai înainte, în studiul precedent[14]); (7) apoi acordarea de plată, de preferinţă pentru toate – adunare, tribunale, funcţii, iar dacă nu, pentru funcţii, tribunale, sfat şi sesiunile principale ale adunării[15] sau pentru acele funcţii ai căror membri sunt obligaţi să ia masa în comun[16]. În plus, de vreme ce oligarhia se defineşte prin origine, bogăţie, educaţie, caracteristicile democraţiei sunt considerate a fi contrariile acestora, condiţia umilă, sărăcia, munca de jos. (8) Privitor la funcţii, un alt element popular este neadmiterea duratei pe viaţă pentru nici una[17], iar dacă vreuna a rămas după o veche schimbare de regim, atunci să i se îngrădească puterea şi, pentru deţinătorii ei, să se facă trecerea de la alegere la tragere la sorţi[18].

(9) Trăsăturile comune democraţiilor sunt, aşadar, acestea. Din acea formă de drept care este general admisă ca fiind democratică (şi anume raport de egalitate între absolut toţi, pe bază numerică) decurg democraţia

şi regimul popular considerate autentice. Egalitatea constă în absenţa oricărui ascendent de putere al celor lipsiţi faţă de cei înstăriţi, în absenţa suveranităţii exclusive a acestora dintâi şi, deci, în suveranitatea tuturor, la egalitate, pe bază numerică; căci tocmai astfel s-ar putea considera că egalitatea şi libertatea sunt prezente în regimul politic.

Capitolul III

(1) Întrebarea care urmează este cum se va asigura egalitatea: trebuie cumva împărţită contribuţia censitară a cinci sute de oameni între o mie de oameni şi investiţi cei o mie de oameni cu o putere egală cu a celor cinci sute? Sau poate nu trebuie stabilită astfel egalitatea întemeiată pe cuantum, recomandându-se în schimb împărţirea menţionată, urmată de selectarea unui număr egal de persoane dintre cei cinci sute, respectiv dintre cei o mie, care să aibă autoritatea în alegeri şi tribunale? (2) Oare acest regim este cel mai drept conform dreptului popular, sau aceasta se poate spune mai degrabă despre cel bazat pe mulţime? Popularii afirmă că este drept ceea ce hotărăşte majoritatea, iar oligarhii – că este drept ceea ce hotărăşte o avere majoră: ei afirmă că deciziile trebuie luate ţinându-se seama de nivelul averii[19]. (3) Ambele soluţii prezintă inegalitate şi nedreptate: dacă drept este ceea ce hotărăsc cei puţini, este o tiranie (într-adevăr, dacă unul singur are mai mult decât ceilalţi care sunt înstăriţi, conform dreptului oligarhic el este singurul îndreptăţit să conducă), iar dacă drept este ceea ce hotărăşte majoritatea numerică, această majoritate va comite nedreptatea de a confisca bunurile celor bogaţi, aflaţi în minoritate, după cum s-a menţionat şi mai înainte[20].

(4) Aşadar, care ar fi egalitatea cu care vor fi de acord cele două părţi trebuie dedus din felul cum definesc principiile de drept şi unii, şi ceilalţi. Ei spun că decizia majorităţii cetăţenilor este cea care trebuie să fie suverană. Să admitem, şi totuşi nu întru totul; de vreme ce există două părţi din care se alcătuieşte cetatea, bogaţi şi săraci, să fie suverană hotărârea luată de ambele grupuri sau de majoritatea ambelor, iar dacă deciziile sunt opuse, să fie suverană decizia majorităţii, adică a celor care totalizează un cens mai ridicat[21].

(5) Fie zece bogaţi şi douăzeci de săraci, şase dintre bogaţi hotărând contrariul faţă de cincisprezece dintre aceia mai lipsiţi, deci patru dintre bogaţi de partea săracilor, şi cinci dintre săraci din partea bogaţilor. După

însumarea censurilor de o parte şi de alta, pe baza superiorităţii venitului, va fi suverană decizia uneia sau alteia dintre cele două grupe, dacă va prevala censul acesteia. (6) În cazul egalităţii, dificultatea este de apreciat drept având puncte comune cu situaţia de acum, în eventualitatea în care adunarea sau tribunalul sunt împărţite pe din două: atunci trebuie recurs la sorţi sau la altceva[22] de felul acesta. Însă legat de ceea ce este egal şi drept[23], chiar dacă în aceste privinţe este foarte greu de găsit adevărul[24], e totuşi mai uşor a-l atinge decât a-i convinge pe cei ce îşi pot realiza ambiţiile: căci întotdeauna starea de egalitate şi starea de dreptate sunt căutate de cei aflaţi într-o stare de inferioritate, pe când cei de la putere nu le dau nici o atenţie.

40 1318 b

5

Capitolul IV

(1) Din patru democraţii[25] existente, cea mai bună[26] este prima din enumerare, după cum s-a arătat în discuţiile precedente[27]. Aceasta este şi cea mai veche[28] dintre toate. O numesc prima şi în ordinea unei posibile distincţii între tipurile de popor. Astfel, poporul de cea mai bună calitate este cel care se îndeletniceşte cu agricultura, astfel încât se poate într-adevăr făuri o democraţie acolo unde mulţimea trăieşte din agricultură sau din păstorit. (2) Neavând multă avere, ei nu cunosc răgazul, aşa încât nu se întrunesc deseori; având cele necesare, îşi dedică viaţa muncilor şi nu râvnesc la bunuri străine. Dimpotrivă, le e mai drag lucrul decât activitatea de cetăţeni şi conducători, acolo unde nu rezultă mari profituri din funcţii, (3) întrucât cei mulţi năzuiesc mai degrabă la câştig decât la cinstire. Dovada e condiţia suportării vechilor tiranii şi a oligarhiilor de acum: nimeni să nu împiedice populaţia să muncească, şi să nu-i răpească nimic; unii dintre ei se îmbogăţesc repede, iar ceilalţi nu trăiesc în lipsuri.

10

15

20

(4) În plus, controlul asupra alegerii şi asupra verificărilor[29] de conturi suplineşte lipsa de onoruri, dacă există vreo dorinţă de onoruri; într-adevăr, în unele regimuri populare, chiar dacă nu participă toţi la alegerile în funcţii, ci doar o grupare aleasă prin rotaţie[30] dintre toţi, ca la Mantineea, dacă sunt suverani în deliberare, celor mulţi le este de ajuns (5) (şi este cazul să vedem aici tot un tipar al democraţiei, cum era altădată la Mantineea)[31]. De aceea, de bună seamă, principii utile şi în mod obişnuit puse în practică pentru democraţia mai înainte pomenită[32] sunt ca toţi să

25

aleagă în funcţii, să verifice conturile şi să judece, dar funcţiile cele mai însemnate să le exercite nişte cetăţeni aleşi, selectaţi şi după venituri, funcţiile fiind cu atât mai însemnate cu cât veniturile sunt mai însemnate, sau nici o funcţie să nu se ocupe pe bază de venituri, ci să fie aleşi cei capabili[33].

(6) Cu necesitate, cei astfel guvernaţi sunt bine guvernaţi (pentru că funcţiile se vor exercita întotdeauna de către cei mai buni, cu consimţământul poporului, care nu îi invidiază pe cei onorabili), iar pentru cei onorabili şi oameni de vază[34] această organizare este mulţumitoare: ei nu vor fi conduşi de către nişte inferiori, şi vor conduce în acord cu dreptul, pentru că gestiunea lor va fi sub controlul celorlalţi. (7) A fi dependent, a nu fi lăsat să faci tot ce crezi de cuviinţă este de folos, căci îngăduinţa de a face tot ce vrei nu poate fi o pavăză în calea răului din
319 a fiecare om. De aici decurge în mod necesar ceea ce este beneficiul suprem în regimuri, şi anume conducerea fără greşeală de către cei onorabili, mulţimea nesuferind nici o înjosire.

(8) Că aceasta este cea mai bună dintre democraţii – este evident, fiind evident şi din ce cauză: lucrurile stau astfel pentru că poporul respectiv este de o anumită calitate. Pentru a forma un popor de cultivatori, anumite legi, statornicite la mulţi în vechime, erau deosebit de folositoare, interzicând, fie cu totul, fie de la un anumit loc până la oraş şi cetate[35] posesia de pământ care depăşeşte o anumită suprafaţă. (9) (Tot în vechime, în numeroase cetăţi era legiferată chiar interdicţia de a vinde loturile iniţiale: există şi aşa-numita lege a lui Oxylos, cu o prevedere asemănătoare, împiedicând ipotecarea unei părţi determinate din terenul aflat în proprietatea fiecăruia[36]). Acum, îndreptările trebuie făcute şi cu ajutorul legii afiteenilor[37], care este folositoare în legătură cu ceea ce discutăm: (10) aceia, deşi aflaţi în număr mare, dar posesori de puţin pământ, totuşi se îndeletnicesc cu agricultura, pentru că sunt făcute estimări nu pentru proprietăţile întregi, ci prin diviziune în parcele atât de mici, încât şi cei săraci pot depăşi veniturile minime[38].

(11) După mulţimea agricultorilor, poporul cel mai potrivit se găseşte acolo unde sunt păstori, trăitori din turmele lor, căci starea lor se apropie în multe de starea celor ce se îndeletnicesc cu agricultura. Totodată, cu privire la faptele de arme, ei sunt în chip strălucit antrenaţi fizic[39], apţi de efort şi capabili să stea în tabără sub cerul liber.

(12) Aproape toate celelalte populaţii din care sunt constituite restul democraţiilor sunt cu mult inferioare acestora: duc o existenţă decăzută şi nici una dintre activităţile cu care se îndeletniceşte mulţimea de oameni din meserii şi negoţ, precum şi mulţimea zilierilor nu are legătură cu

virtutea. (13) În plus, datorită circulaţiei prin agora şi prin oraş, toţi oamenii de un asemenea gen vin la adunare cu uşurinţă, putem spune. În schimb, lucrătorii pământului, ca urmare a dispersării lor în zona rurală, nici nu se întâlnesc, nici nu au nevoie în aceeaşi măsură de această întrunire. (14) Dar acolo unde se întâmplă ca teritoriul să aibă o asemenea configuraţie încât zona rurală se distanţează mult de zona urbană[40], se pot uşor stabili atât o democraţie, cât şi o republică de bună calitate; căci mulţimea este nevoită să se mute pe ogoare ca în nişte colonii, astfel încât în aceste democraţii, chiar dacă există o masă de negustori, trebuie să nu se ţină adunări fără participarea mulţimii din zona rurală[41].

(15) S-a arătat cum trebuie realizată prima şi cea mai bună democraţie; este evidentă şi modalitatea valabilă pentru celelalte. Trebuie să urmeze deviaţiile, cu excluderea de la putere, în fiecare caz, a mulţimii de calitate inferioară[42]. Cea din urmă democraţie, din cauza participării tuturor la putere, nu poate fi suportată de către oricare cetate şi nici nu este uşor să se menţină fără o bună întocmire prin legi şi obiceiuri (elementele care duc de regulă la ruină acest regim, ca şi celelalte regimuri, s-au discutat mai înainte[43] aproape în totalitate). (16) Pentru a stabili această democraţie, fruntaşii întăresc de obicei demosul, adăugându-i cât mai mulţi membri şi acordând cetăţenie nu numai fiilor legitimi, ci şi celor nelegitimi şi celor cu un singur părinte cetăţean[44], adică tatăl sau mama: căci oricare dintre aceste elemente este potrivit în mod particular pentru un astfel de regim popular[45]. (17) Aşadar, în felul acesta acţionează în mod obişnuit îndrumătorii poporului (demagogii), şi totuşi este recomandabilă suplimentarea doar până când mulţimea depăşeşte numărul notabililor şi al celor de mijloc, fără a se trece dincolo de această limită. Căci excesul atrage o dezordine sporită în regim şi stimulează acceptarea cu şi mai mare greutate a democraţiei de către notabili, ceea ce s-a constituit drept cauză a revoltei de la Cirene[46]. Un rău neînsemnat scapă observaţiei, dar, o dată ce ia proporţii, iese în evidenţă.

(18) În plus, unei democraţii de acest tip îi sunt utile instituţii de tipul celor folosite de Clistene la Atena[47], când a voit să amplifice democraţia, iar în cazul cetăţii Cirene, de fondatorii regimului popular[48]. (19) E nevoie de crearea altor triburi şi fratrii, mai numeroase, de gruparea cultelor particulare[49] în culte reduse ca număr, comune, de născocirea oricărui truc[50] pentru un cât mai mare amestec între toţi cetăţenii şi pentru destrămarea relaţiilor de mai înainte[51].

(20) Mai mult, şi instituţiile specifice tiraniei[52] par toate populare, mă refer, de pildă, la nesupunerea[53] sclavilor (care ar putea fi utilă până

la un anumit punct[54]), a femeilor şi a copiilor, la indiferenţa faţă de traiul după voie al fiecăruia. Sprijinul pentru un astfel de regim va fi considerabil: pentru cei mulţi este mai plăcut traiul dezordonat decât cel cumpătat.

Capitolul V

(1) Pentru legiuitor şi pentru cei doritori să instituie un asemenea regim, nu stabilirea lui va fi sarcina principală sau unică, ci mai curând grija de a asigura menţinerea lui. Una, două sau trei zile nu e greu să se menţină cei de la putere într-un fel sau altul. (2) De aceea, pe baza reflecţiilor precedente[55] privind modurile de salvare şi de distrugere a regimurilor, trebuie căutat a se clădi stabilitatea lor pe de o parte evitându-se elementele distructive, pe de altă parte întocmindu-se legi, fie ele nescrise[56] ori scrise, 1320 a de natură să cuprindă în principal elementele salvatoare pentru aceste regimuri, şi nu trebuie considerat popular sau oligarhic elementul care va determina o guvernare cât mai democratică sau cât mai oligarhică a cetăţii, ci elementul care va face acest lucru cât mai mult timp.

(3) Demagogii de acum, spre a fi pe placul demosurilor, sprijină pronunţarea a numeroase confiscări[57] prin intermediul tribunalelor[58]. Ca urmare, cei preocupaţi de soarta regimului trebuie să acţioneze în mod contrar acestor procedee, legiferând ca nimic din bunurile destinate confiscării să nu devină proprietate publică şi nici să nu fie transferat în fondul comun, ci să devină patrimoniu sacru; căci aceia care săvârşesc nedreptăţi nu vor fi mai puţin precauţi (căci tot nu vor scăpa nepedepsiţi), iar mulţimea va vota mai puţine condamnări împotriva acuzaţilor, neavând nici o speranţă de câştig. (4) Pe deasupra, trebuie întotdeauna redus la minimum numărul judecăţilor publice[59], împiedicând acuzaţiile neîntemeiate prin pedepse mari: pentru că de obicei nu oamenii din popor sunt chemaţi în instanţă, ci notabilii, când, în schimb, ar trebui ca toţi cetăţenii să fie cât se poate de favorabili acestui regim, iar dacă nu, cel puţin să nu-i considere duşmani pe deţinătorii puterii suverane.

(5) De vreme ce democraţiile extreme cuprind o populaţie numeroasă, şi este greu ca oamenii să se prezinte la adunare neplătiţi, situaţia este potrivnică[60] pentru notabili acolo unde cetatea nu are venituri proprii[61] (căci fondurile pentru aceste plăţi e necesar să provină din impozite şi confiscări şi din corupţia tribunalelor, elemente care au

răsturnat deja multe democraţii). Aşadar, acolo unde nu se găsesc venituri, se impun sesiuni rare ale adunării şi tribunale alcătuite din mulţi membri, dar funcţionând puţine zile[62] (6) (ceea ce duce şi la îndepărtarea temerilor celor bogaţi privind cheltuielile, chiar dacă oamenii înstăriţi nu primesc plată de judecător, pe când cei lipsiţi da, şi duce, de asemenea, la judecarea mult mai bună a proceselor[63]: cei înstăriţi nu vor să lipsească multe zile de la afacerile proprii, dar acceptă acest lucru pentru un timp scurt); (7) pe de altă parte, acolo unde există venituri, nu trebuie făcut ceea ce fac demagogii acum (excedentul ei îl distribuie, iar poporul abia primeşte, şi nevoile rămân iarăşi aceleaşi: un asemenea ajutor dat celor lipsiţi este umplerea unui butoi fără fund[64]), însă, pe de altă parte, cel cu adevărat favorabil poporului trebuie să vegheze ca mulţimea să nu fie foarte lipsită, pentru că aceasta este o cauză a degradării democraţiei.

(8) Deci, trebuie lucrat astfel încât bunăstarea să poată fi îndelungată. De vreme ce acest lucru îi avantajează şi pe cei înstăriţi[65], trebuie ca, strângându-se în totalitate excedentele încasărilor publice, ele să fie distribuite în totalitate celor lipsiţi, mai cu seamă dacă se poate strânge destul pentru achiziţionarea unui mic lot de pământ, iar dacă nu, pentru un început în negoţ sau agricultură[66]; (9) în caz că acest 1320 b
lucru nu este cu putinţă pentru toţi, distribuirea urmează a fi făcută după triburi sau după altă împărţire, pe rând, iar în acest timp cei înstăriţi să contribuie la indemnizaţiile destinate sesiunilor absolut necesare, eliberaţi fiind de servicii publice (leiturgii) de prisos. Într-o manieră de felul acesta, fruntaşii politici cartaginezi şi-au câştigat prietenia poporului: trimiţând mereu o parte din popor în cetăţile supuse[67], ei îi fac înstăriţi pe cei pe care îi trimit.

(10) Dacă notabilii sunt binevoitori şi inteligenţi, este cazul, totodată, să şi-i repartizeze între ei pe cei lipsiţi, şi, asigurându-le resurse iniţiale, să-i orienteze spre diverse munci. Eficientă este şi imitarea procedeelor tarentinilor: aceia, făcându-şi proprietăţile comune ca uz cu cei lipsiţi, îşi asigură bunăvoinţa mulţimii[68].

(11) Mai mult, funcţiile ei le-au creat pe toate duble, ocupate unele prin alegere, altele prin tragere la sorţi, cele prin tragere la sorţi – pentru ca poporul să aibă acces la ele, iar cele prin alegere – spre a se guverna mai bine. Se mai poate face aceasta prin împărţirea aceleiaşi funcţii între persoane desemnate unele prin tragere la sorţi, altele prin alegere. Aşadar, s-a spus cum trebuie organizate democraţiile.

Capitolul VI

(1) Din acestea, modul de acţiune este destul de clar şi în privinţa oligarhiilor. Fiecare oligarhie trebuie alcătuită din elementele contrare, comparându-se cu democraţia contrară: astfel, cea mai bine combinată dintre oligarhii şi cea dintâi (2) este cea foarte apropiată de aşa-numita republică; pentru aceasta trebuie făcută o distincţie între censuri prin fixarea unora mai scăzute şi a altora mai ridicate, acelea mai scăzute condiţionând viitoarea participare la funcţiile de bază, iar acelea mai ridicate – la cele cu autoritate mai mare. Celui ce atinge venitul fixat i se cuvine permiterea participării la viaţa cetăţii, promovându-se prin cens un asemenea număr de oameni din popor, încât, împreună cu aceştia, cei admişi să fie mai puternici în comparaţie cu cei excluşi. (3) Întotdeauna este necesară selectarea deţinătorilor în comun ai puterii din partea de cea mai bună calitate a poporului. La fel, şi cu o rigurozitate uşor sporită, trebuie alcătuită următoarea oligarhie[69].

Cât despre forma opusă democraţiei extreme, care, dintre oligarhii, este cea mai apropiată de un regim autoritar (dynastic) şi cea mai tiranică, – cu cât ea este mai rea, cu atât necesită mai multă vigilenţă. (4) Căci, după cum corpurile aflate într-o dispoziţie bună în privinţa sănătăţii şi corăbiile aflate într-o stare potrivită pentru navigaţie, datorită corăbierilor, suferă mai multe greşeli fără să fie nimicite din pricina lor, în timp ce acele corpuri aflate într-o stare bolnăvicioasă şi acele corăbii şubrezite şi conduse de corăbieri nepricepuţi nu pot suporta nici greşelile neînsemnate, se întâmplă la fel şi cu regimurile politice, de cea mai mare precauţie având nevoie cele mai rele.

(5) Aşadar, în general, populaţia numeroasă salvează democraţiile (acest lucru este opus dreptului întemeiat pe merit); oligarhia e limpede că trebuie să-şi găsească salvarea, dimpotrivă, în disciplină.

Capitolul VII

(1) De vreme ce patru sunt în principal diviziunile mulţimii (grupul agricultorilor, al meseriaşilor, al negustorilor, al zilierilor) şi patru – corpurile care servesc în război (cavaleria, infanteria grea, infanteria uşoară, marina), acolo unde teritoriul este potrivit folosirii cailor,

condiţiile naturale respective sunt prielnice instaurării unei oligarhii puternice (căci siguranţa pentru locuitori se datorează acestei forţe, iar creşterea cailor este în mâinile celor ce deţin mari proprietăţi), iar acolo unde teritoriul este potrivit infanteriei grele, condiţiile naturale respective sunt prielnice instaurării oligarhiei următoare[70] (pentru că infanteria grea este formată din oameni înstăriţi mai curând decât din oameni lipsiţi); (2) cât despre forţa de infanterie uşoară şi flotă, ele sunt pe de-a-ntregul populare. Aşa că acum, acolo unde există o mare mulţime de felul acesta, atunci când se ivesc disensiuni, adesea oligarhii sunt mai slabi în luptă. Remediul pentru aceasta trebuie preluat de la generalii experţi în tactica de luptă, care asociază forţei de cavalerie şi de infanterie grea o forţă corespunzătoare dintre cele uşor înarmate. (3) Dar, prin această metodă, în înfruntări, masele îi învinge pe cei înstăriţi, căci, datorită armamentului uşor, luptă uşor împotriva cavaleriei şi împotriva infanteriei grele. Aşadar, pentru oligarhi, a constitui această forţă cu elemente populare înseamnă a o constitui contra lor înşile. Şi atunci, în temeiul diferenţei de vârstă, unii fiind mai bătrâni, alţii tineri, trebuie ca oligarhii să-şi înveţe fiii încă de timpuriu felul de luptă propriu trupelor auxiliare şi uşoare, pentru ca, o dată ieşiţi din copilărie, să fie ei înşişi încercaţi în aceste activităţi.

(4) Se impune acordarea participării la guvernare pentru mulţime, fie, după cum s-a spus mai înainte[71], celor care dobândesc venitul stabilit, fie ca la tebani – celor care au încetat de un timp anume activităţile de meseriaşi[72] – fie ca la Massalia, făcând o selecţie a celor merituoşi dintre membrii corpului de guvernare şi dintre cei din afară.

(5) În plus, funcţiilor celor mai importante, pe care trebuie să le ocupe fruntaşii regimului, le trebuie ataşate totodată servicii publice (leiturgii) pentru ca poporul să accepte de bunăvoie neparticiparea la ele şi să aibă îngăduinţă faţă de conducători, la gândul că ei îşi plătesc scump funcţia. (6) Se cuvine ca la investire ei să aducă jertfe cu generozitate şi să construiască vreo clădire publică, pentru ca poporul, luând parte la ospeţe şi văzând cetatea împodobită, atât cu ofrande, cât şi cu monumente, să se bucure văzând că regimul se menţine. Şi notabililor le va folosi aceasta, căci va rămâne o amintire a dăruirii lor. (7) Însă acum membrii oligarhiilor nu procedează astfel, ci dimpotrivă: ei caută profiturile nu mai puţin decât cinstirea. De aceea, pe drept cuvânt se spune că aceste regimuri sunt nişte mici democraţii[73]. 1321 b

Aşadar, despre cum trebuie stabilite democraţiile şi oligarhiile, fie făcute precizări în maniera aceasta.

Capitolul VIII

(1) Urmarea celor spuse sunt precizări corecte privind funcţiile, câte sunt, care sunt şi ce atribuţii au, după cum s-a spus şi mai înainte[74]. Într-adevăr, fără funcţiile absolut necesare este imposibilă existenţa cetăţii, iar fără cele responsabile cu disciplina şi ordinea este imposibilă buna ei administrare. (2) În plus, este necesar ca în cetăţile mici funcţiile să fie mai puţine, iar în cetăţile mari – mai multe, după cum de altfel este menţionat mai înainte. Deci nu trebuie pierdut din vedere care funcţii se cuvin cumulate şi care separate[75].

(3) Aşadar, mai întâi, îndatorirea privind necesităţile de bază este cea legată de agora, pentru care se impune existenţa unei funcţii care să supravegheze atât contractele, cât şi buna întreţinere. Căci pentru aproape toate cetăţile este necesar a cumpăra unele mărfuri şi a vinde altele pentru cerinţele necesare reciproce, iar acest lucru este cel mai la îndemână pentru suficienţa de sine, pricina pentru care se pare că oamenii s-au adunat laolaltă într-un singur regim.

(4) O altă îndatorire, legată de aceasta şi foarte aproape de ea, este cea care priveşte proprietăţile publice şi particulare din oraş, în vederea bunei întreţineri; totodată, ea constă în păstrarea şi repararea clădirilor aflate în ruină, a drumurilor, precum şi a bornelor dintre proprietăţi pentru a nu exista acuzaţii; se adaugă toate celelalte care ţin de această îndatorire, având însuşiri asemănătoare acestora. (5) Cei mai mulţi numesc o asemenea funcţie întreţinerea şi paza oraşului (*astynomia*), dar ea cuprinde un număr mai mare de subdiviziuni, pentru care în cetăţile cu o populaţie mai numeroasă sunt desemnate persoane diferite cu atribuţii diferite, de pildă antreprenori de fortificaţii (*teichopoioi*), intendenţi ai apelor (*krenon epimeletai*), păzitori ai porturilor (*limenon phylakes*). (6) Mai există o funcţie necesară şi apropiată de aceasta: are aceleaşi atribuţii, dar se ocupă de zona rurală şi de împrejurimile oraşului. Pe aceşti funcţionari unii îi numesc inspectori ai ogoarelor (*agronomoi*), alţii – custozi ai pădurilor (*hyloroi*).

Acestea sunt, aşadar, trei îndatoriri privitoare la aceste lucruri, existând şi o altă funcţie spre care sunt direcţionate veniturile care au ca sursă cele comune[76], pentru ca, intrând în păstrarea celor în drept, aceste venituri să fie repartizate de către ei pe diverse domenii de administraţie. Aceştia poartă numele de perceptori (*apodektes*) şi trezorieri (*tamiai*). (7) O altă funcţie este cea la care trebuie înregistrate atât contractele private, cât şi hotărârile din tribunale. Aceşti funcţionari trebuie să emită şi punerile sub acuzare, şi introducerile în instanţă. În unele părţi şi această funcţie se

împarte în mai multe, dar sunt locuri în care una singură este suverană în toate acestea: membrii ei poartă numele de arhivari ai celor sacre (*hieromnemones*), intendenţi (*epistates*[77]), arhivari (*mnemones*) sau alte denumiri foarte apropiate de acestea.

(8) După aceasta urmează într-un fel cea mai necesară, dar şi cea mai dificilă dintre funcţii, cea legată de acţiunile împotriva condamnaţilor şi împotriva celor înscrişi pe listele debitorilor publici[78], ca şi de păzirea indivizilor[79] întemniţaţi. (9) Este, aşadar, dificilă din pricina duşmăniei mari pe care şi-o atrage, astfel că, acolo unde nu se întrevăd mari câştiguri, oamenii nici nu primesc să o exercite, iar dacă primesc, nu vor să acţioneze în conformitate cu legile[80]. Este însă necesară, pentru că nu e de nici un folos să aibă loc procese în materie de justiţie, dar ele să nu fie duse până la capăt, astfel încât dacă fără procese este imposibil ca oamenii să trăiască în comunitate, acest lucru va fi imposibil şi fără executarea sentinţelor. (10) De aceea, este mai bine ca această funcţie să nu fie una singură, ci ocupată de persoane diferite din tribunale diferite, iar pentru afişarea listelor cu debitori publici să se încerce o repartiţie similară, şi în plus unele sentinţe să fie executate şi de către diverşi deţinători ai funcţiilor, sentinţele pronunţate de către persoanele ieşite din funcţie să fie executate mai degrabă de către persoanele nou-venite, iar pentru cele date de către persoanele în exerciţiu, una să fie funcţia care a condamnat şi alta funcţia care execută, de pildă astynomii să execute sentinţele emise de către agoranomi, iar aceştia pe cele emise de aceia.

(11) Cu cât aversiunea faţă de executanţi este mai slabă, cu atât sentinţele îşi vor atinge mai sigur efectul. Desigur, dacă aceia care au condamnat şi executanţii sunt aceiaşi se ajunge la o ură dublă, iar dacă ei sunt aceiaşi pentru toate sentinţele, devin duşmani pentru toţi.

În numeroase locuri, şi slujba de păzire a întemniţaţilor este distinctă de executarea sentinţelor, cum e, la Atena, cazul aşa-numitului colegiu al Celor unsprezece[81]. (12) De aceea este mai bine să se facă o separaţie şi în cadrul acestei funcţii, căutându-se o stratagemă şi pentru ea. De fapt, ea nu este cu nimic mai puţin necesară decât cea despre care s-a discutat, şi totuşi se constată că oamenii oneşti se ţin departe de această funcţie mai presus de orice; dar este primejdios a le da autoritate oamenilor corupţi, căci ei înşişi au trebuinţă de pază mai mult decât au putinţa de a-i păzi pe alţii.

(13) De aceea, trebuie ca în privinţa celor întemniţaţi să nu fie orânduită o singură funcţie, nici permanent aceeaşi, ci slujba aceasta trebuie s-o îndeplinească persoane diferite – dintre tineri, acolo unde există o organizaţie de efebi sau de gărzi, şi dintre conducători, în sistem alternativ.

Aşadar, acestea sunt funcţiile ce trebuie plasate pe primul loc ca absolut necesare, urmând unele cu nimic mai puţin necesare, dar clasificându-se pe o treaptă mai înaltă, pentru că ele, într-adevăr, necesită multă experienţă şi loialitate. (14) De felul acesta ar fi cele privind paza cetăţii şi toate câte sunt rânduite pentru cerinţele războiului. Trebuie ca atât pe timp de pace, cât şi pe timp de război, deopotrivă, să existe împuterniciţi cu paza porţilor şi a zidurilor, cu revizia militară şi cu organizarea cetăţenilor. Astfel, pentru toate acestea există, într-un loc mai multe, în alt loc mai puţine funcţii, în cetăţile mici, de pildă, una
322 b singură ocupându-se de toate.

(15) Astfel de persoane se numesc generali (strategi) şi comandanţi militari (polemarhi). Dacă există cavalerie, infanterie uşoară, arcaşi sau corp de marină, uneori pentru fiecare dintre ele se instituie o funcţie, funcţiile respective fiind numite comandamente de flotă (*nauarchiai*), comandamente de cavalerie (*hipparchiai*) şi comandamente de infanterie (*taxiarchiai*), iar pentru diviziuni – funcţiile subordonate acestora, căpitănii de trireme (*trierarchiai*), şefii de companie (*lochagiai*), comandamente de escadron (*phylarchiai*) şi la fel pentru toate secţiunile acestor unităţi. Ansamblul lor constituie o singură specie, aceea a departamentului de război.

(16) Prin urmare, aşa stau lucrurile în privinţa acestei funcţii. De vreme ce unele dintre funcţii, dacă nu toate, mânuiesc o mare parte a fondurilor comune, este necesar să existe o alta, care va primi conturile şi care le verifică, fără ca aceasta să mânuiască nimic altceva. Aceşti funcţionari se numesc unii verificatori (*euthynoi*), alţii controlori (*logistai*), inspectori (*exetastai*), reprezentanţi ai fiscului (*synegoroi*).

(17) Alături de toate aceste funcţii se află cea absolut suverană în toate domeniile: căci adesea una şi aceeaşi răspunde de realizarea deciziilor şi de propunere, sau prezidează mulţimea acolo unde poporul este suveran, pentru că trebuie să existe elementul ce reuneşte corpul suveran al regimului: el este în unele locuri aşa-numita funcţie a consilierilor preliminari (*probouloi*) pentru că pregătesc deliberările, iar acolo unde mulţimea are autoritatea, el se cheamă de preferinţă sfat.

(18) Aşadar, dintre funcţii, cele politice sunt în linii mari cam atâtea. O altă formă de îndatorire este aceea legată de cultul zeilor, cum sunt preoţii şi aceia care administrează cele legate de bunurile sacre – conservarea edificiilor existente, restaurarea celor aflate în ruină, precum şi celelalte lucruri, câte au fost rânduite pentru zei[82]. (19) În unele locuri se întâmplă ca această îndatorire să fie una singură, cum este cazul cetăţilor mici, în alte locuri se întâmplă să existe funcţii numeroase şi separate de

preoţie, ca responsabili cu sacrificiile (*hieropoioi*), păzitori ai templelor (*naophylakes*) şi vistieri (*tamiai*) ai avuţiilor sacre. (20) Învecinată cu ea este funcţia delimitată pentru toate sacrificiile comune pe care legea nu le acordă preoţilor, ci competenţa membrilor ei decurge din cultul vetrei cetăţii[83]. Conducătorii aceştia se cheamă în unele locuri arhonţi, în altele regi, în altele pritani. (21) Aşadar, responsabilităţile de primă necesitate, ca să recapitulăm, se ocupă de următoarele lucruri: de cultele divine şi treburile militare, de încasările şi cheltuielile publice, de agora, de oraş, porturi şi teritoriu, precum şi de cele legate de tribunale, înregistrări de contracte, executări ale hotărârilor judecătoreşti, supravegheri de prizonieri; ele se mai ocupă cu dările de seamă şi inspecţiile financiare; mai au în atribuţie verificările conturilor conducătorilor; în sfârşit, sunt responsabilităţile privitoare la corpul deliberant asupra celor comune.

(22) Proprii cetăţilor cu tihnă mai multă şi mai prospere, în acelaşi timp preocupate de o conduită decentă, sunt supravegherea moravurilor femeilor (*gynaikonomia*)[84], păzirea legii (*nomophylakia*)[85], controlul educaţiei copiilor (*paidonomia*), conducerea gimnaziilor (*gymnasiarchia*) şi, alături de acestea, organizarea întrecerilor gimnice şi Dionisiace[86] şi eventual a altor spectacole[87] de acest fel.

(23) Unele dintre aceste funcţii sunt în mod evident improprii regimului popular, ca de pildă supravegherea moravurilor femeilor şi controlul educaţiei copiilor: pentru cei lipsiţi este o necesitate să se folosească şi de soţii, şi de copii ca de nişte slujitori. (24) Dintre cele trei funcţii de care în unele cetăţi depinde alegerea funcţiilor suverane, păzitori ai legii, consilieri preliminari şi sfat, păzitorii legii sunt un element aristocratic, unul oligarhic sunt consilierii preliminari, iar sfatul, unul popular. Aşadar, într-un fel de schiţă, s-a discutat despre aproape toate funcţiile[88]...

CARTEA A VII-A

Capitolul I[1]

(1) În privinţa celui mai bun regim[2], pentru cine intenţionează să întreprindă cercetarea cuvenită este o necesitate să definească mai întâi care este felul de viaţă cel mai de dorit. Căci dacă acest lucru nu se clarifică, şi problema celui mai bun regim[3] va rămâne, în mod necesar, neclară. Cea mai bună stare propice acţiunii[4] este într-adevăr, caracteristică acelora care au cea mai bună guvernare pe baza resurselor care le stau la dispoziţie, cu condiţia să nu intervină ceva neaşteptat. (2) De aceea, trebuie mai întâi să se cadă de acord care mod de viaţă este cel mai de dorit pentru toţi, pentru a spune astfel, iar după aceea, dacă el este acelaşi sau altul în comun şi în particular. Considerând, deci, că şi în lucrările exoterice[5] sunt expuse îndeajuns de multe cu privire la traiul cel mai bun, se cuvine să ne folosim de ele şi acum.

(3) Căci într-adevăr, cel puţin în privinţa unei anumite distincţii, nimeni n-ar putea contesta că, existând trei clase de bunuri – exterioare, corporale şi sufleteşti, cei pe deplin fericiţi au nevoie să beneficieze de toate acestea. (4) Nimeni nu l-ar putea numi pe deplin fericit[6] pe cel fără nici un dram de curaj, nici de cumpătare, nici de dreptate, nici de înţelepciune practică, ba temător şi de zborul unei muşte din apropiere, nedându-se în lături de la nici o extremă dacă voieşte să mănânce ori să bea, ducându-şi la pierzanie cei mai dragi prieteni pentru un sfert de obol[7], şi, totodată, în cele privitoare la cuget, la fel de nechibzuit şi credul ca un copil mic sau ca un smintit. (5) Însă cu aceste afirmaţii ar fi de acord aproape toţi, dar se ivesc divergenţe cu privire la cantitate şi la superioritatea relativă: virtute este de ajuns a avea, se crede, oricât de puţină; în schimb, la bogăţie, avuţii, putere, faimă şi tot ce e de felul acesta se caută la nesfârşit prisosul. (6) Dar noi le vom spune acestora

că în aceste privinţe este uşor de format o convingere[8] şi din fapte, văzând că se dobândesc şi se păstrează nu virtuţile prin bunuri exterioare, ci acestea din urmă prin cele dintâi, iar viaţa fericită[9] – fie că ea constă pentru oameni în bucurie, în virtute sau în amândouă – le este mai accesibilă celor împodobiţi din belşug în caracter şi în inteligenţă, şi care totodată păstrează măsura în dobândirea exterioară de bunuri, decât celor care, deţinând aceste bunuri mult peste utilităţi, au lipsuri în acele înzestrări.

(7) Totuşi, o corectă privire generală se poate obţine şi examinând lucrurile pe calea raţionamentului. Astfel, bunurile exterioare au o limită, ca un instrument oarecare (şi tot ceea ce este util serveşte la ceva anume)[10]: excesul lor, în mod necesar, fie le dăunează, fie nu le este de nici un folos celor care au parte de ele, pe când bunurile sufleteşti sunt, fiecare, cu atât mai utile cu cât abundă – dacă este cazul să le atribuim nu numai frumuseţe morală, ci şi utilitate. (8) Într-un cuvânt, vom afirma, e limpede, că dispoziţia cea mai bună a fiecărui lucru, când se compară diferite lucruri în privinţa superiorităţii relative, este în fiecare caz chiar la o distanţă corespunzătoare[11] distanţei care există între aceste lucruri – despre care noi spunem că acestea sunt propriile lor dispoziţii. Astfel încât, dacă este adevărat că sufletul este mai de preţ şi decât proprietatea, şi decât corpul, atât la modul absolut, cât şi pentru noi, atunci şi dispoziţia cea mai bună a fiecăruia dintre aceste lucruri se află cu necesitate într-un raport analog. (9) Mai mult, tocmai pentru suflet sunt în mod natural preferabile aceste lucruri şi tot pentru suflet trebuie să le prefere toţi cei cu bună chibzuinţă, netrebuind ca sufletul să fie în serviciul lor.

(10) Aşadar, că fiecăruia îi revine tot atâta fericire pe cât are virtute, înţelepciune practică, precum şi acţiune conformă cu acestea, fie un fapt convenit între noi, şi să luăm ca dovadă zeul, care este binecuvântat şi pe deplin fericit[12] nu datorită vreunui bun din afară, ci el prin sine şi întrucât are o anumită calitate a naturii sale, de vreme ce şi norocul, din acest motiv, este în mod necesar altceva decât fericirea. Astfel, pentru bunurile exterioare sufletului sursa este hazardul, întâmplarea, însă drept sau cumpătat nu poate fi nimeni din întâmplare ori prin faptul întâmplării.

(11) Urmează şi se leagă de aceleaşi raţionamente constatarea că, la rândul ei, cetatea fericită este cea mai bună şi se află în bună stare pentru acţiune. Or, celor care nu realizează acţiuni bune le este cu neputinţă să fie într-o bună stare propice acţiunii; şi nu va exista nici o lucrare bună, nici a unui om, nici a unei cetăţi, fără virtute şi înţelepciune practică (*phronesis*). (12) Curajul, dreptatea şi înţelepciunea practică a unei cetăţi

au aceeaşi proprietate şi formă ca şi virtuţile la care, fiind părtaş, orice om este numit drept, înzestrat cu înţelepciune practică (*phronimos*) şi cumpătat.

(13) Dar consideraţiile preliminare discuţiei fie limitate la atât; căci nici nu este cu putinţă să nu atingem aceste lucruri, nici nu se pot parcurge toate argumentele ce le sunt proprii, pentru că acestea sunt menirea altei disertaţii. Acum să ne mărginim, ca principiu de bază, la constatarea că modul de viaţă cel mai bun, atât pentru fiecare în parte, cât şi, în comun, pentru cetăţi, este cel însoţit de virtute, înzestrată cu suficiente resurse[13], aşa încât să fie posibilă participarea la acţiuni conforme virtuţii. (14) Dacă sunt obiecţii, să trecem peste ele în studiul nostru de acum, urmând să le analizăm mai târziu, în cazul în care cineva nu este convins de cele tocmai expuse[14].

Capitolul II

(1) Rămâne de discutat dacă trebuie afirmat că fericirea este aceeaşi pentru fiecare om în parte şi pentru cetate, sau nu este aceeaşi. Dar şi acest lucru este evident: toţi ar putea fi de acord că ea este aceeaşi. (2) Într-adevăr, toţi cei care apreciază că traiul bun constă, pentru individ, în bogăţie, socotesc binecuvântată şi cetatea întreagă, dacă este bogată; şi toţi cei care preţuiesc cel mai mult viaţa de tiran ar putea afirma şi că este cea mai fericită cetatea care conduce supuşii cei mai mulţi. Iar dacă cineva admite că individul este fericit datorită virtuţii, va afirma şi că mai fericită este cetatea mai virtuoasă.

(3) Dar iată de acum două puncte care necesită examinare: unul – dintre două moduri de viaţă, care este de preferat, cel definit de implicarea civică şi de participarea în cetate, sau cel propriu străinului, fără legătură cu comunitatea civică? Mai mult, ce regim şi ce fel de stare a cetăţii sunt de apreciat drept cele mai bune, indiferent dacă este preferabil pentru toţi să participe în cetate sau pentru unii nu, şi pentru cei mai mulţi da?

(4) De vreme ce funcţia inteligenţei şi a reflecţiei politice este această din urmă întrebare, şi nu ce este de dorit pentru fiecare individ, iar noi am optat acum pentru această examinare, prima n-ar putea fi decât adiacentă, şi, ca atare, a doua va fi subiacentă demersului de faţă.

(5) Este, aşadar, evident că, în mod necesar, regimul cel mai bun este acea orânduire în cadrul căreia oricine ar putea să fie în cea mai bună stare propice acţiunii şi să trăiască în deplină fericire. Chiar printre

cei care sunt de acord că traiul cel mai de dorit este cel însoţit de virtute există dilema: oare viaţa de cetăţean şi cea activă este de preferat, sau mai curând cea eliberată de toate preocupările exterioare, ca de pildă viaţa contemplativă, despre care unii[15] afirmă că doar ea este viaţa îndreptată spre înţelepciune filosofică? (6) Pentru că acestea două sunt[16], în linii mari, modurile de viaţă pe care se arată a le alege oamenii cei mai râvnitori la virtute, atât din trecut, cât şi de acum[17]: prin acestea înţeleg viaţa politică, respectiv filosofică. Importanţa discernerii adevărului între aceste două posibilităţi nu este mică; căci, cu necesitate, cine are bună chibzuinţă se organizează în vederea scopului mai bun, lucru valabil atât pentru fiecare dintre oameni, cât şi, în comun, pentru regimul politic. (7) Unii[18] consideră că puterea asupra vecinilor, exercitată în chip despotic, este însoţită de o nedreptate foarte mare, dar, exercitată în spirit civic ea nu prezintă nedreptate, însă prezintă o piedică în calea mulţumirii deţinătorului ei. Alţii[19] sunt cumva de părerea contrară: demnă de un bărbat ar fi numai viaţa activă şi politică şi, în privinţa fiecărei virtuţi, acţiunile revin în aceeaşi măsură particularilor şi celor ce se ocupă cu interesele comune şi cu politica. (8) Aşa gândesc unii, în timp ce alţii afirmă că orientarea despotică şi tiranică a regimului este singura aducătoare de fericire: la unii[20], norma distinctivă atât a legilor, cât şi a regimului este să îşi domine vecinii. (9) De aceea, deşi majoritatea cutumelor[21] sunt stabilite, pentru a spune astfel, haotic în cele mai multe locuri, totuşi, dacă există undeva ceva unic pe care îl au în vedere legile, atunci ele toate ţintesc către putere, precum, în Lacedemona şi Creta, şi educaţia, şi corpusul de legi sunt orânduite aproape în întregime în vederea războiului. (10) Mai mult, la toate neamurile[22] capabile de supremaţie, tocmai o astfel de capacitate este ţinută la mare cinste, aşa cum se întâmplă la sciţi, la perşi, la traci şi la celţi. La unii sunt chiar anumite legi care îndeamnă la această virtute, după cum, la Cartagina, se spune, se primesc distincţii în brăţări, atâtea câte campanii militare au fost efectuate. (11) Exista cândva şi în Macedonia o lege prin care luptătorul care nu a ucis nici un duşman era obligat să poarte un căpăstru drept cingătoare. La sciţi, la o sărbătoare, celui ce nu doborâse nici un potrivnic nu-i era permis să bea dintr-o cupă purtată în cercul mesenilor. La iberi[23], neam războinic, se înfig în jurul mormântului luptătorului atâtea suliţe[24] câţi vrăjmaşi a nimicit. (12) Şi mai există, de bună seamă, multe alte lucruri de felul acesta şi la alte neamuri, unele statornicite prin legi, altele prin obiceiuri.

Totuşi, doritorilor să examineze faptul li s-ar părea poate prea nepotrivit ca menirea omului politic să echivaleze cu capacitatea de a

reflecta la modalităţile de conducere şi comandă despotică asupra populaţiilor din apropiere, cu sau fără consimţământul acestora. (13) Într-adevăr, cum ar putea fi propriu unui om politic sau unui legiuitor ceea ce nu este nici măcar legal? Or, nu este legală recurgerea, pe lângă mijloace juste, la mijloace injuste, iar dominaţia poate comporta şi mijloace injuste[25]. Însă fără îndoială că acest lucru nu-l mai vedem în celelalte ştiinţe, căci nu e menirea medicului, nici a cârmaciului să-şi convingă sau să-şi constrângă[26] pacienţii, respectiv corăbierii. (14) Totuşi, cei mai mulţi[27] par a socoti că arta de a conduce despotic este echivalentă cu arta de a conduce politic. Şi tocmai ceea ce ei toţi declară că nu e drept şi nu e util pentru ei, nu se sfiesc să făptuiască faţă de alţii: căci pentru sine oamenii caută o conducere în chip drept, dar pentru ceilalţi nu se îngrijesc de nimic dintre cele drepte. (15) Acest lucru este nepotrivit, în afară de cazul în care prin natură o fiinţă este menită să fie condusă despotic, iar alta nu este menită să fie condusă despotic, astfel încât, dacă aşa stau lucrurile, conducerea despotică nu trebuie încercată asupra tuturor, ci doar asupra fiinţelor menite să fie conduse despotic, după cum nici pentru un ospăţ sau pentru un sacrificiu nu se vânează oameni, ci ceea ce trebuie vânat pentru aceasta; iar acest vânat este orice animal sălbatic comestibil[28]. (16) Dar, fără îndoială, o cetate ar putea fi fericită chiar şi prin ea însăşi – cetatea care, lucru limpede, este bine guvernată – presupunând că undeva este posibil, ca o cetate să se administreze prin ea însăşi folosindu-se de legi valoroase; orânduirea regimului unei asemenea cetăţi nu se va îndrepta nici spre război, nici spre subjugarea duşmanilor: să nu existe nimic de felul acesta!

(17) Este limpede, aşadar, că toate măsurile luate în direcţia războiului trebuie socotite lăudabile, însă nu ca finalitatea cea mai înaltă dintre toate, ci ele trebuie luate în vederea acestei finalităţi. Ţine de un legiuitor de valoare să reflecteze la cum vor beneficia de o viaţă bună şi de fericirea posibilă pentru ei o cetate, o seminţie de oameni şi orice altă comunitate. (18) Totuşi, vor exista diferenţe[29] între unele dispoziţii cutumiare. Revine tot artei legiuitorului sarcina de a veghea, în caz că există populaţii învecinate, ce fel de tehnici de luptă se cer practicate, în raport cu felul adversarilor, sau cum trebuie folosite metodele cuvenite în raport cu fiecare.

Dar întrebarea spre ce finalitate trebuie să tindă regimul cel mai bun poate fi amânată[30] pentru o examinare adecvată.

Capitolul III

(1) Adresându-ne celor care sunt de acord că modul de viaţă cel mai de dorit este cel însoţit de virtute, şi care totuşi au păreri deosebite relativ la practicarea acestui mod de viaţă, trebuie să le spunem, şi unora şi celorlalţi (căci unii resping funcţiile politice, considerând că viaţa de om liber este altceva decât cea de om politic şi este cea mai de dorit dintre toate, în vreme ce alţii o văd pe aceasta din urmă ideală, argumentând că este imposibil ca omul care nu acţionează deloc să fie în bună stare propice acţiunii şi că activitatea reuşită şi fericirea sunt acelaşi lucru) trebuie deci să le spunem că şi unii, şi ceilalţi au dreptate în unele privinţe, dar în altele nu au dreptate. După unii, viaţa de om liber este mai presus de viaţa de stăpân de sclavi. (2) Adevărat: nimic venerabil în utilizarea unui sclav în calitate de sclav; a porunci privitor la cele necesare nu are nici o legătură cu lucrurile nobile. Totuşi, a considera orice autoritate drept o putere de stăpân nu este corect, căci autoritatea exercitată asupra unor oameni liberi nu se deosebeşte de cea exercitată asupra unor sclavi mai puţin decât se deosebeşte însuşi cel ce este liber prin natură de cel ce este sclav prin natură. Dar despre acestea au fost făcute precizări îndeajuns în primele discuţii[31].

(3) A lăuda inacţiunea mai degrabă decât acţiunea nu se încadrează în adevăr: căci fericirea este o acţiune, şi, mai mult, acţiunile celor drepţi şi cumpătaţi presupun finalitatea a numeroase lucruri nobile. Totuşi, în urma unor asemenea precizări s-ar crede, poate, că a fi suveran în toate este binele suprem, căci în acest fel se poate dobândi puterea suverană asupra a nenumărate acţiuni foarte nobile (4) – consecinţa ar fi că acela care are posibilitatea să conducă nu trebuie s-o cedeze celui de alături, ci mai degrabă să i-o smulgă, fără a ţine seama nici tatăl de copiii săi, nici copiii de tatăl lor, şi, cu nici un chip, nici un prieten de prietenul său, şi fără a chibzui la acest lucru; pentru că binele suprem este cel mai de dorit, iar a fi în bună stare propice acţiunii este binele suprem. Desigur, cei care spun aceasta au dreptate poate numai dacă vom crede că lucrul cel mai de dorit dintre cele existente le aparţine jefuitorilor şi celor violenţi. (5) Dar în mod sigur este cu neputinţă să le aparţină, şi, dimpotrivă, presupunerea aceasta e falsă. Acţiunile nu mai pot fi nobile pentru cel ce nu se distinge tot atât cât bărbatul în raport cu femeia, tatăl în raport cu copiii sau stăpânul în raport cu sclavii. Astfel încât cel ce se abate[32] nu şi-ar putea deloc îndrepta mai târziu greşeala în aceeaşi măsură în care a deviat deja de la virtute. Pentru cei asemănători[33], ceea ce este nobil şi ceea ce este drept constau în sistemul

altemativ, căci acesta reprezintă egalitatea şi asemănarea. (6) Inegalitatea pentru egali şi neasemănarea pentru asemănători sunt împotriva naturii, şi nimic dintre cele împotriva naturii nu este nobil. De aceea, dacă există un altul, superior în virtute şi în capacitatea de înfăptuire a unor excelente acţiuni, pe el este bine a-l urma, lui este drept a i te supune. (7) Este nevoie nu numai de virtute, ci şi de capacitatea în temeiul căreia el va fi capabil de acţiune. Dar dacă acestea se afirmă pe bună dreptate, iar fericirea (*eudaimonia*) trebuie privită ca o activitate reuşită (*eupragia*), atunci, atât în comun, pentru oricare cetate, cât şi pentru fiecare individ, viaţa cea mai bună ar fi cea activă.

(8) Dar trebuie ştiut că viaţa activă nu se raportează în mod necesar la ceilalţi, aşa cum socotesc unii, iar raţionamentele practice nu sunt numai cele pornite din acţiune în vederea rezultatelor, ci sunt încă în mai mare măsură raţionamente practice reflecţiile şi modurile de a raţiona care îşi au finalitatea în ele însele şi sunt în vederea lor însele; căci acţiunea reuşită este o finalitate, prin urmare şi o anume acţiune este o finalitate. Şi chiar în cazul acţiunilor exterioare spunem că îndeosebi artizanii lor pe calea raţionamentelor acţionează în adevăratul sens al cuvântului. (9) Dar, fără îndoială, nici cetăţile durate pentru ele însele şi care au ales traiul în felul acesta nu sunt în mod necesar lipsite de acţiune: căci este posibil şi ca această activitate să se desfăşoare pe baza părţilor, pentru că părţile cetăţii au între ele numeroase raporturi comune. (10) Aceeaşi situaţie se întâlneşte şi pentru oricare dintre oameni, individual; altminteri anevoie s-ar menţine în perfecţiune zeul şi întregul univers (*kosmos*)[34], care nu au acţiuni exterioare pe lângă acţiunile[35] proprii. Este, aşadar, evident că modul de viaţă cel mai bun este în mod necesar acelaşi pentru fiecare dintre oameni şi, în comun, pentru cetăţi şi oameni.

Capitolul IV

(1) Întrucât cele spuse acum s-au constituit drept consideraţii preliminare[36] asupra acestor lucruri, iar cu privire la celelalte regimuri am expus mai înainte reflecţiile noastre, punctul de plecare al expunerilor rămase este de a arăta mai întâi care trebuie să fie premisele unei cetăţi pe cale să se constituie după propria voinţă: (2) căci regimul cel mai bun nu poate lua fiinţă fără resurse pe măsură. De aceea trebuie stabilite dinainte numeroase principii de bază, după voie, şi totuşi nici unul dintre

40 acestea să nu fie imposibil de realizat[37]. Mă refer, de pildă, la masa de
cetăţeni şi la teritoriu. (3) Căci, după cum şi celorlalţi făurari, de pildă
326 a ţesătorului şi constructorului de corăbii, trebuie să le stea la dispoziţie
materia convenabilă lucrului lor (şi, cu cât ea li se află la îndemână mai
bine pregătită, cu atât şi rezultatul provenit din arta lor este, cu necesitate,
mai bine realizat), tot astfel omului politic şi legiuitorului trebuie să le
5 stea la dispoziţie materia proprie, în stare convenabilă. (4) Dintre resursele
proprii cetăţii face parte mai întâi colectivitatea oamenilor[38], priviţi
deopotrivă ca număr şi însuşiri naturale cu care ei trebuie să se prezinte,
lucrurile stând la fel în legătură cu teritoriul, privit deopotrivă ca întindere
şi însuşiri pe care trebuie să le aibă acesta. Cetatea fericită, socotesc cei
10 mai mulţi, se cuvine să fie mare[39]. Dar, chiar dacă acest lucru este adevărat,
ei nu recunosc ce însuşiri are o cetate mare şi ce însuşiri are o cetate
mică; (5) ei judecă o cetate mare după mulţimea numărului de locuitori[40],
în timp ce mai curând trebuie luată în considerare nu mulţimea, ci forţa
ei. Pentru că şi o cetate[41] are o funcţie, astfel încât tocmai cetatea capabilă
să-şi îndeplinească această funcţie în chip desăvârşit este de socotit cea
15 mai mare, după cum Hipocrate ar putea fi numit mai mare nu ca om, ci
ca medic, faţă de unul care l-ar depăşi prin statură. (6) Totuşi, chiar dacă
trebuie judecat luând în considerare mulţimea, judecata n-ar trebui să se
facă relativ la o mulţime luată la întâmplare (întrucât, desigur, în cetăţi
20 există în mod necesar un număr considerabil de sclavi, meteci şi străini),
ci în raport cu câţi sunt o parte a cetăţii şi câţi sunt componente proprii
constituirii cetăţii. Superioritatea numerică a acestora este semnul unei
cetăţi mari, în timp ce o cetate din care provin meseriaşi mulţi la număr,
însă oşteni puţini, nu poate fi o cetate mare. O cetate mare şi una
25 considerabil populată nu sunt totuna. (7) Însă, fără îndoială, mai este
evidentă din fapte şi dificultatea, practic imposibilitatea, de a da legi în
chip reuşit într-o cetate suprapopulată. Cert este că, dintre cetăţile care
trec drept bine guvernate, nu vedem nici una îngăduitoare faţă de numărul
mare de cetăţeni. Lucrul devine limpede şi din dovada pe care o dau
30 raţionamentele. (8) Legea este o formă de ordine[42], iar buna legiuire este
în mod necesar o bună rânduială, însă un număr excedentar nu poate
avea parte de ordine, căci acest lucru ar fi, de bună seamă, lucrarea puterii
divine, cea care ţine laolaltă şi acest întreg[43]; într-adevăr, frumosul se
înfăptuieşte de obicei în mulţime şi mărime. (9) De aceea, şi cetatea[44]
pentru care există limita menţionată, corelată cu mărimea, este, tocmai
35 ea, în mod necesar cea mai frumos realizată. Dar există şi o măsură
determinată pentru mărimea cetăţii, la fel ca pentru toate celelalte, plante,
animale, instrumente[45]. (10) Într-adevăr, fiecare dintre acestea, prea mic

fiind, sau exagerat ca mărime, nu va avea capacitatea proprie, ci va fi total privat de natura sa, respectiv degradat, după cum o corabie de o jumătate de cot[46] nu va fi deloc o corabie, valabil şi pentru una de două stadii[47]. Şi, dacă ea ar ajunge la o anumită dimensiune, navigaţia va fi compromisă din cauza micimii, respectiv din cauza lungimii exagerate a corabiei. (11) La fel şi cetatea: cea formată din prea puţini nu este suficientă sieşi (iar cetatea este un lucru suficient sieşi), pe când cea formată din nemăsurat de mulţi[48] este suficientă sieşi, în cele necesare, ca un neam, dar nu ca o cetate[49]; pentru că în aceste condiţii nu este uşor să existe un regim: cine va fi comandant militar al unei mulţimi de-a dreptul uriaşe, cine îi va fi crainic, dacă nu un fel de Stentor[50]?

De aceea, o primă cetate este în mod necesar aceea constituită dintr-o colectivitate ajunsă la o astfel de cifră încât să reprezinte o primă colectivitate suficientă sieşi pentru bunăstare în cadrul comunităţii civice. (12) Este posibil şi ca o cetate ce o depăşeşte ca populaţie pe aceasta să fie mai mare, dar această creştere, după cum am spus[51], nu poate fi nelimitată. Care este limita creşterii se poate vedea uşor din fapte. Acţiunile cetăţii sunt unele – ale conducătorilor, altele – ale celor conduşi, iar funcţia conducătorului o reprezintă comanda şi decizia[52]. (13) Dar este necesar ca, pentru a discerne în privinţa celor drepte şi pentru a împărţi funcţiile după merit, cetăţenii să se cunoască unii pe alţii[53], cu felul lor de a fi, pentru că acolo unde nu sunt condiţii pentru ca acest lucru să fiinţeze, cele privind funcţiile şi judecăţile fiinţează, cu necesitate, defectuos. Căci în ambele domenii a acţiona în pripă nu este conform dreptului, dar tocmai aceasta se petrece, evident, într-o prea mare mulţime de oameni. (14) Mai mult, străinilor şi metecilor le este uşor să-şi însuşească dreptul de cetăţenie[54]: căci nu este greu a trece neobservat datorită excesului de populaţie. Este, prin urmare, limpede că acesta este cel mai bun principiu normativ al unei cetăţi – numărul de populaţie maxim posibil, uşor de cuprins cu privirea, pentru suficienţa de sine a traiului. Aşadar, despre mărimea cetăţii fie făcute precizări în maniera aceasta.

Capitolul V

(1) În mod asemănător se prezintă şi cele privitoare la teritoriu. Astfel, cu privire la însuşirile acestuia, limpede că oricine l-ar lăuda pe cel mai suficient sieşi (iar unul ca acesta, în mod necesar, este cel care cuprinde orice bogăţie[55]; pentru că a avea totul la dispoziţie şi a nu duce lipsă de

nimic este semnul suficienţei de sine); ca întindere şi cuprins[56], trebuie să fie de o asemenea măsură[57] încât locuitorii, beneficiind de răgaz, să poată trăi liber şi totodată cumpătat[58]. (2) Dacă despre această normă vorbim cu sau fără îndreptăţire este de examinat cu mai multă precizie mai târziu[59], când va veni rândul menţiunilor generale privind ansamblul proprietăţii şi abundenţa în legătură cu averea, adică în ce fel şi cu ce mijloace trebuie acţionat faţă de însăşi folosirea ei. Legat de această investigaţie există numeroase controverse, din pricină că oamenii tind spre unul dintre cele două excese ale felului de viaţă, unii spre zgârcenie, alţii spre lux.

(3) Despre aspectul teritoriului nu este greu de vorbit (în unele privinţe trebuie să se dea ascultare şi experţilor în tactica de luptă) în sensul că e nevoie ca teritoriul să fie greu accesibil duşmanilor, dar uşor
|327 a de evacuat pentru locuitori. În plus, după cum despre masa populaţiei spuneam că trebuie să fie uşor de cuprins cu privirea, la fel stau lucrurile şi cu teritoriul: însuşirea de a fi uşor de cuprins cu privirea înseamnă, pentru teritoriu, însuşirea de a fi uşor de apărat.

Dacă situarea cetăţii[60] e cazul să se facă după voie, este potrivită o poziţie accesibilă atât faţă de mare, cât şi faţă de teritoriu. (4) O normă este cea menţionată[61]: cetatea trebuie să comunice cu absolut toate zonele, spre a-şi crea căi pentru trimiterea de ajutoare; cealaltă este ca ea să fie prielnică transportului uşor pentru aducerea roadelor recoltate, ca şi a lemnului de construcţie şi aşa mai departe, dacă teritoriul permite o altă asemenea prelucrare de resurse.

Capitolul VI

(1) Cât despre comunicarea cu marea, dacă este folositoare sau dăunătoare cetăţilor organizate prin legi bune, se întâlnesc numeroase controverse. Căci primirea străinilor crescuţi în alte legi se spune că este un dezavantaj pentru ordinea dată de o bună legiuire[62], la fel – surplusul de oameni; acesta din urmă, se spune, apare din faptul că o mulţime de negustori circulă pe mare pentru exporturi şi importuri, şi este opus bunei guvernări[63].

(2) Aşadar, dacă nu se ajunge la aceste situaţii, este preferabil, atât pentru siguranţă, cât şi pentru prosperitate în cele necesare, ca atât cetatea, cât şi teritoriul să aibă ieşire[64] la mare, fapt neîndoielnic. (3) Într-adevăr, pentru a-i înfrunta mai uşor pe duşmani, cei ce au a fi salvaţi trebuie să

fie lesne de ajutat pe amândouă căile, pe uscat şi pe mare. Şi în privinţa pierderilor provocate atacatorilor[65], chiar dacă ele nu sunt posibile pe ambele căi, eficienţa va fi mai mare într-un caz sau în celălalt pentru nişte locuitori care beneficiază de amândouă. (4) A importa acele produse care nu se găsesc în locul respectiv şi a exporta, dintre produsele existente, pe cele ce prisosesc fac parte dintre necesităţile de bază[66]: cetatea trebuie să desfăşoare o activitate comercială în interes propriu, nu în interesul altora. Pe de altă parte, cei care se pun la dispoziţia tuturor în calitate de piaţă[67] acţionează astfel spre a obţine venituri; însă cetatea care nu are nevoie să manifeste o asemenea aviditate de câştig[68] nu trebuie nici să deţină un astfel de centru comercial. (5) Iar de vreme ce chiar astăzi vedem numeroase ţinuturi[69], precum şi cetăţi, dispunând de locuri potrivite pentru corăbii şi de porturi, situate în mod natural prielnic faţă de cetate, astfel încât nici nu ocupă oraşul însuşi[70] şi nici nu se află prea departe, şi totuşi sunt străjuite de ziduri şi de alte asemenea întăriturii, este evident că, dacă din comunicarea dintre aceste părţi rezultă un bine, acest bine va aparţine cetăţii, iar dacă rezultă un neajuns, el este uşor de evitat prin legi, indicându-se şi delimitându-se persoanele care au sau nu voie să întreţină legături reciproce.

(6) Cât despre forţa navală, fapt neîndoielnic, idealul e ca ea să existe până la o anumită cifră (căci trebuie atât să te faci temut, cât şi să poţi acorda ajutor, pe uscat şi pe mare deopotrivă nu numai în interior[71], ci şi pentru unii dintre vecini). (7) De-acum, ajungând la cifra şi amploarea acestei forţe, situaţia trebuie examinată ţinând seama de felul de viaţă al cetăţii; căci dacă ea va căuta o viaţă de dominaţie şi de relaţii politice[72], este necesar ca şi această forţă să existe pe măsura acţiunilor. Excedentul de populaţie apărut ca o consecinţă a mulţimii de navigatori nu este necesar să existe în cetăţi: ei nu trebuie să fie deloc o parte a cetăţii. (8) Corpul de marină este de condiţie liberă şi alcătuit din pedestraşi, fiind supraordonat şi comandând echipajului; dacă periecii şi lucrătorii pământului sunt în număr mare, în mod necesar există şi o sumedenie de navigatori. Vedem chiar această situaţie existând în unele locuri şi acum, de pildă la locuitorii cetăţii Heracleea[73]: ei echipează un mare număr de trireme, deşi posedă o cetate mai puţin importantă ca mărime în comparaţie cu altele.

(9) Aşadar, cu privire la teritoriu, porturi[74], aşezări urbane[75], mare, precum şi despre forţa navală, lucrurile fie precizate în maniera aceasta. Despre mulţimea de cetăţeni, ce limită îi trebuie fixată am indicat mai înainte[76].

Capitolul VII

(1) Să spunem acum ce însuşiri naturale trebuie să aibă cetăţenii. De bună seamă, într-un fel, la aceasta s-ar putea reflecta privind la cetăţile renumite ale elinilor şi la întreaga lume locuită[77], aşa cum se află ea împărţită între neamuri. (2) Căci neamurile din ţinuturile reci, în particular cele din Europa[78], sunt pline de curaj, dar au unele lipsuri ca inteligenţă şi tehnică, de aceea trăiesc destul de libere[79], însă fără guvernare civică şi incapabile de dominaţie[80] asupra vecinilor. Neamurile din Asia sunt, dimpotrivă, inteligente şi cu spirit tehnic, dar sunt lipsite de curaj[81], drept pentru care rămân conduse şi în stare de sclavie[82]. (3) Cât despre seminţia elinilor[83], aşa cum este intermediară din punct de vedere al ţinuturilor locuite[84], tot astfel se regăseşte în ambele tipuri: într-adevăr, ea este curajoasă şi inteligentă; tocmai de aceea trăieşte liberă şi excelent organizată politic, capabilă totodată să conducă toate neamurile, dacă ajunge la un regim politic unic[85]. (4) Dar şi neamurile de elini prezintă aceeaşi diferenţă unele faţă de altele: unele au o natură unilaterală, altele îmbină în mod fericit ambele aptitudini[86]. Prin urmare, este evident că aceia care au a fi conduşi eficient spre virtute de către legiuitor trebuie să fie naturi inteligente şi curajoase.

(5) Cât despre ceea ce unii[87] afirmă că trebuie să fie propriu paznicilor (a fi amabili faţă de cunoscuţi, iar faţă de necunoscuţi – agresivi), această
18 a amabilitate o produce afectul, acea facultate a sufletului prin care iubim. O dovadă: afectul, când se crede dispreţuit, se răzvrăteşte mai curând împotriva celor apropiaţi şi împotriva prietenilor decât împotriva necunoscuţilor. (6) De aceea şi Arhiloh, plângându-se pe drept cuvânt de prietenii lui, îi vorbeşte inimii sale: „de prieteni, iată, sugrumată eşti“[88].

Şi partea conducătoare, şi partea liberă le vin tuturor de la această facultate a sufletului; căci sufletul este un lucru înclinat spre conducere şi nesupunere. (7) Însă nu au dreptate cei ce susţin că paznicii trebuie să fie aspri cu necunoscuţii, pentru că acest comportament nu este recomandabil în raport cu nimeni, iar oamenii cu suflete înalte[89] nu sunt agresivi ca natură, decât faţă de cei care îi nedreptăţesc. Şi au acest sentiment încă mai mult împotriva celor apropiaţi, cum s-a arătat mai înainte[90], dacă se consideră nedreptăţiţi. (8) Iar acest lucru se întâmplă pe bună dreptate: ei gândesc că, din partea acelora despre care cred că le datorează recunoştinţa pentru o binefacere, suferă, pe lângă paguba în sine, şi lipsirea de această recunoştinţă; de unde şi dictoanele „de-s războaie-ntre fraţi, sunt cumplit e “

şi „cei ce-au iubit nemăsurat, tot ei urăsc / Nemăsurat“[91]. (9) Aşadar, referitor la membrii cetăţii, câţi trebuie să fie şi cu ce însuşiri naturale, apoi referitor la teritoriu, cât de mare şi cu ce însuşiri, s-au făcut precizări, în linii mari: nu trebuie căutată o aceeaşi precizie prin raţionamente şi prin observaţiile pe care le oferă percepţia.

Capitolul VIII

(1) De vreme ce, ca şi în cazul celorlalte compuse conforme naturii, elementele fără de care întregul n-ar putea exista nu sunt chiar ele componente ale compoziţiei întregi[92], limpede că nici elementele existente în mod necesar în cetăţi nu trebuie considerate părţi ale cetăţii, principiu valabil pentru orice altă comunitate din care rezultă o unitate generică[93]. (2) Căci pentru nişte membri ai comunităţii este nevoie de ceva unic, care să fie comun şi identic, fie că ei au o participare egală sau inegală: de pildă, poate fi vorba despre hrană, suprafaţa unui teritoriu sau altceva dintre lucrurile de felul acesta. (3) Când însă, din două lucruri, unul este mijloc, celălalt – cauză finală[94], între ele, desigur nu există nimic comun în afară de faptul că unuia îi revine producerea acţiunii, iar celuilalt suportarea ei[95]; mă refer de pildă, la relaţia dintre orice instrument şi lucrarea produsă, sau dintre lucrători şi lucrarea produsă, căci între casă şi zidar nu există nimic care să devină comun, ci arta zidarilor există în vederea casei. (4) De aceea, cetăţile au nevoie de proprietate, dar proprietatea nu este nicidecum o parte a cetăţii; pe de altă parte, există numeroase părţi însufleţite ale proprietăţii. Cetatea este o comunitate de asemănători[96], în vederea celei mai bune vieţi posibile. (5) De vreme ce fericirea este binele suprem, iar fericirea este o activitate şi o practicare completă a virtuţii, şi de vreme ce se întâmplă ca unii să poată avea parte de fericire[97], dar alţii puţin sau deloc, este limpede că aceasta este cauza existenţei mai multor forme şi varietăţi de cetate şi a existenţei mai multor regimuri[98]. Deoarece fiecare colectivitate urmăreşte aceasta în alt mod şi cu alte mijloace, se creează felurite moduri de viaţă şi regimuri.

(6) Trebuie examinat totodată câte sunt elementele fără de care o cetate nu ar putea exista: între acestea se găsesc cele despre care spunem că sunt părţi ale cetăţii[99], întrucât prezenţa lor este indispensabilă. Prin urmare, trebuie stabilit numărul responsabilităţilor: aceasta va clarifica

lucrurile. (7) Aşadar, în primul rând este nevoie de existenţa hranei, apoi de meşteşuguri (pentru că traiul necesită numeroase instrumente), în al treilea rând de arme (fiindcă este necesar ca membrii comunităţii să aibă arme chiar personal, în beneficiul autorităţii publice, din cauza nesupuşilor şi totodată împotriva celor din exterior care se străduiesc să aducă prejudicii), pe deasupra de o oarecare abundenţă de avuţii pentru a acoperi atât nevoile interne, cât şi pe cele de război, în al cincilea rând, şi în acelaşi timp pe primul loc, de oficiul legat de cult, care poartă numele de preoţie, iar în al şaselea rând ca enumerare, dar lucrul cel mai necesar dintre toate, de o instanţă care să decidă asupra intereselor generale şi în litigiile de drept privat.

(8) Aşadar, acestea sunt responsabilităţile de care are nevoie, pentru a spune astfel, oricare cetate (întrucât cetatea nu este o mulţime la voia întâmplării, ci una sieşi suficientă pentru trai, afirmăm noi)[100]. Iar dacă una dintre ele se întâmplă să lipsească, este imposibil ca această comunitate să fie absolut suficientă sieşi. (9) Este, prin urmare o necesitate pentru cetate să fie constituită pe baza acestor activităţi. În consecinţă, e nevoie de existenţa unei mulţimi de agricultori, care vor furniza hrana[101], de meşteşugari, de grupul combatant, de grupul celor înstăriţi, de preoţi şi de judecători ai drepturilor şi intereselor.

Capitolul IX

(1) O dată delimitate acestea, rămâne de examinat dacă toţi trebuie să participe la toate acestea (căci este posibil ca absolut toţi să fie în acelaşi timp şi agricultori, şi meşteşugari, şi deliberanţi şi juraţi), sau trebuie investiţi din principiu alţi oameni pentru fiecare responsabilitate dintre cele menţionate, sau unele dintre acestea sunt cu necesitate specializate, altele, comune. Situaţia nu este aceeaşi în orice regim. (2) Căci, după cum am spus[102], sunt posibile şi participarea tuturor la toate funcţiile, şi neparticiparea tuturor la toate, ci doar a unora la unele; chiar acestea dau diversitatea regimurilor: în democraţii iau parte toţi la toate, în oligarhii – dimpotrivă.

(3) De vreme ce studiul nostru are în vedere cel mai bun regim politic, adică acela[103] în conformitate cu care cetatea poate atinge cel mai înalt grad de fericire, iar fericirea, s-a spus mai înainte[104], este imposibil să existe în afara virtuţii, este evident din acestea că în cetatea

perfect guvernată şi care cuprinde oameni drepţi în mod absolut, iar nu în raport cu fundamentul teoretic al organizării[105], cetăţenii nu trebuie să ducă nici un trai de meseriaş, nici unul de negustor (căci un astfel de trai este lipsit de noblеţe şi potrivnic virtuţii) (4) şi, de bună seamă, cei care au a fi cetăţeni nu trebuie să fie nici agricultori (căci şi pentru formarea virtuţii, şi pentru acţiunile politice este nevoie de timp liber). 1329 a

De vreme ce în cetate sunt incluse atât corpul războinic, cât şi cel deliberant asupra intereselor şi judecător asupra celor drepte, iar ele apar ca părţi ale cetăţii în cel mai înalt grad, oare şi atribuţiile respective trebuie socotite distincte, sau se cuvin acordate ambele aceloraşi oameni? (5) Acest lucru este de asemenea evident, deoarece într-un anume sens trebuie acordate aceloraşi, în alt sens se pot acorda şi unora diferiţi: în măsura în care fiecare dintre aceste două atribuţii aparţine unei maturităţi diferite[106], una având nevoie de înţelepciune practică[107], iar cealaltă, de forţă, ele trebuie încredinţate unor oameni diferiţi; în măsura în care pentru nişte oameni capabili să recurgă la forţă şi să se opună, îndurarea permanentei condiţii de conduşi devine o imposibilitate, în virtutea acestui fapt ele trebuie încredinţate aceloraşi persoane: cei care se înstăpânesc asupra armelor sunt stăpâni şi să menţină sau să nu menţină regimul. (6) Rămâne, prin urmare, să se acorde aceste drepturi politice ambelor tipuri de oameni nu deodată, ci aşa cum este în ordine naturală, forţa găsindu-se la aceia mai tineri, iar înţelepciunea practică, la aceia mai vârstnici. Ca urmare, această distribuire în două sensuri prezintă avantaje şi pare a fi dreaptă: o astfel de împărţire implică principiul conformităţii cu meritul[108].

(7) Fără îndoială că şi proprietăţile trebuie să fie în mâinile celor două grupuri; aceasta întrucât cetăţenii este necesar să beneficieze de prosperitate, iar cetăţenii sunt tocmai aceştia. Grupul meseriaşilor nu are participare în cetate, după cum nici un alt grup care nu este făuritor de virtute. Acest lucru este evident din principiul de bază: fericirea există în mod necesar împreună cu virtutea, iar o cetate trebuie numită fericită privind nu la o parte a ei, ci la toţi cetăţenii. (8) Este evident şi faptul că proprietăţile trebuie să le aparţină acestora, o dată ce agricultorii sunt în mod necesar sclavi sau perieci de origine barbară.

Din enumerare mai rămâne ramura preoţilor: şi organizarea lor este evidentă. (9) Astfel, nici cel ce este agricultor, nici cel ce este meseriaş nu trebuie să fie investiţi preoţi, căci se cuvine ca zeii să fie veneraţi de către cetăţeni; de vreme ce corpul civic este divizat în două părţi, respectiv corpul de hopliţi şi cel deliberativ, şi se cuvine ca oamenii retraşi din acestea datorită vârstei să oficieze cultul zeilor şi să-şi găsească tihna lor, atunci demnităţile preoţeşti ar trebui să fie încredinţate acestor oameni.

(10) Prin urmare, s-au menţionat elementele fără de care o cetate nu se poate constitui şi toate câte sunt părţi ale cetăţii. În cetăţi este necesar să existe agricultori şi meşteşugari şi întregul grup al zilierilor, dar părţi ale cetăţii sunt corpul de hopliţi şi cel deliberativ, iar fiecare dintre acestea este, astfel, separată de celelalte, permanent, respectiv alternativ.

Capitolul X

(1) Se pare că nu de acum şi nici de scurtă vreme, celor care cercetează în chip filosofic regimul politic le este cunoscut un fapt, şi anume că o cetate trebuie împărţită strict în grupuri, grupul combatant fiind distinct de cel cultivator. Căci în Egipt aşa stau lucrurile şi astăzi, aceeaşi situaţie întâlnindu-se la Creta: aşadar, în cazul Egiptului, se spune, – pentru că astfel a legiuit Sesostris, în cazul Cretei – în urma legiuirii lui Minos[109]. (2) Străveche pare a fi şi organizarea meselor comune: cele de la Creta au apărut în timpul domniei lui Minos, iar cele din Italia sunt încă şi mai vechi decât acestea. (3) Cronicarii[110] arată că un anume Italos, care făcea parte dintre întemeitorii de acolo, a devenit rege al Oinotriei, şi de la el, schimbându-şi denumirea, locuitorii au luat numele de italici în loc de oinotrieni, iar acest promontoriu al Europei care se întinde între golfurile scylletic şi lametic a luat denumirea de Italia[111]. Cele două golfuri sunt depărtate unul de altul cale de o jumătate de zi. (4) Se mai spune că acest Italos i-a făcut agricultori pe oinotrieni, pe atunci nomazi, şi, între alte legi pe care le-a dat pentru ei, a rânduit mai întâi mesele comune; de aceea chiar şi astăzi unii dintre urmaşii lui păstrează mesele comune şi o parte dintre legi. (5) În zona Tireniei[112] locuiau opicii, şi mai înainte, şi acum purtând supranumele de ausoni, iar în zona Iapigiei[113] şi a Golfului Ionic[114], honii, în regiunea numită Siritis: honii erau şi ei oinotrieni de neam.

(6) Aşadar, organizarea meselor comune a pornit mai întâi de acolo, iar împărţirea corpului civic în grupări provine din Egipt: regalitatea lui Sesostris o precedă cu mult pe cea a lui Minos. (7) Aşadar, poate trebuie considerat că de fapt toate lucrurile au fost inventate de mai multe ori într-un timp îndelungat, sau mai degrabă de nenumărate ori[115]. În privinţa celor necesare, pe oameni îi învaţă, pare-se, însăşi nevoia, dar o dată deprinse acestea, este uşor a deduce că iau amploare cele care ţin de împodobire şi prisos, astfel încât trebuie socotit că şi cele privitoare la

regim se prezintă la fel. (8) Că ele toate sunt străvechi, dovada este istoria Egiptului: căci egiptenii par a fi cel mai vechi dintre neamuri, şi au dobândit totuşi legi şi organizare politică. De aceea, trebuie utilizate lucrurile care s-au spus într-o manieră adecvată şi întreprinse cercetări asupra celor lăsate deoparte.

(9) S-a discutat mai înainte[116] că pământul trebuie să le aparţină celor care posedă arme şi celor care participă la viaţa cetăţii, precum şi de ce lucrătorii pământului trebuie să fie alţii decât ei, ca şi despre întinderea şi caracteristicile cuvenite pentru teritoriu. Acum trebuie vorbit mai întâi despre distribuirea pământului şi despre lucrătorii pământului, anume cine şi cu ce însuşiri trebuie să fie, de vreme ce afirmăm că proprietatea nu trebuie să fie comună, aşa cum au susţinut unii[117], ci doar să devină comună prin uz, ca între prieteni, şi totodată că nici unul dintre cetăţeni nu trebuie să ducă lipsă de mijloacele de subzistenţă.

(10) În opinia generală, funcţionarea meselor comune este de folos pentru cetăţile bine organizate. Motivul pentru care suntem de aceeaşi părere îl vom arăta mai târziu. Trebuie ca toţi cetăţenii să ia parte la ele, dar celor lipsiţi nu le este uşor să aducă din veniturile proprii contribuţia impusă şi totodată să administreze restul gospodăriei. În plus, cheltuielile închinate zeilor sunt comune întregii cetăţi.

(11) Este, prin urmare, necesar ca teritoriul să fie împărţit în două părţi, şi unul să fie teritoriul public, celălalt al particularilor, iar fiecare dintre cele două să fie iar împărţit pe din două, o parte a teritoriului public fiind destinată serviciilor[118] de cult, iar cealaltă, cheltuielii pentru mesele comune, în timp ce din teritoriul particularilor o parte va fi aproape de hotare, iar o parte aproape de oraş, pentru ca, prin repartizarea a două loturi fiecăruia, toţi să beneficieze de ambele zone[119]. Astfel se asigură egalitatea, dreptatea şi o mai mare coeziune în situaţia războaielor cu vecinii. (12) Acolo unde nu aşa stau lucrurile, unii minimalizează ostilităţile cu populaţiile limitrofe, alţii se îngrijorează prea mult, chiar mai mult decât o îngăduie demnitatea. De aceea, în unele cetăţi, celor de la graniţa cu vecinii le este impus prin lege să nu ia parte la deliberare în materie de războaie cu aceştia, considerându-se că din pricina interesului personal nu ar putea delibera corect.

(13) Aşadar, cu necesitate, teritoriul trebuie împărţit în acest mod din cauzele anterior menţionate. Cei ce vor lucra pământul, dacă e să se acţioneze după voie, este necesar să fie îndeosebi sclavi, dar nu dintre cei care au toţi aceeaşi origine şi nici dintre cei cutezători (căci, în felul acesta, ei ar putea fi utili pentru muncă şi neprimejdioşi prin aceea că nu se răzvrătesc pentru nimic); o a doua variantă[120] este ca ei să fie perieci barbari

apropiaţi ca natură de cei menţionaţi. (14) Dintre aceştia, cei care ţin de particulari vor face parte dintre bunurile particulare ale deţinătorilor de proprietăţi, cei care muncesc pe pământul public vor fi publici[121]. În ce mod trebuie trataţi sclavii[122] şi de ce este mai bine să li se promită tuturor sclavilor libertatea ca recompensă vom spune mai târziu[123].

Capitolul XI

(1) Cetatea trebuie să comunice şi cu uscatul, şi cu marea, şi totodată cu întregul teritoriu, atât cât îngăduie împrejurările, lucru care s-a spus mai înainte[124]. Este de dorit ca ea să beneficieze de situarea pe un teren abrupt avându-se în vedere, mai precis, patru lucruri: (2) mai întâi, cum este necesar, salubritatea (astfel, cetăţile cu panta orientată către răsărit şi către vânturile care bat dinspre orient sunt mai sănătoase, urmate de cele aflate la adăpost de vântul de miazănoapte: acestea au ierni mai blânde); în rest se cer condiţii favorabile activităţilor politice şi militare.

(3) Cât despre treburile de război, cetatea trebuie să fie uşor de evacuat pentru locuitori, dar greu accesibilă şi anevoie de împresurat pentru adversari; înainte de orice, să dispună de izvoare şi ape curgătoare din belşug, proprii[125]. În caz contrar, s-a găsit o cale prin construirea de lăcaşuri pentru apa ploilor, numeroase şi largi, astfel ca niciodată să nu se ducă lipsă, chiar în situaţia izolării de teritoriu din pricina războiului. (4) Iar de vreme ce trebuie să existe grijă pentru sănătatea locuitorilor, şi acest lucru constă în faptul ca locul să fie aşezat favorabil într-o zonă pe măsură şi cu o orientare pe măsură, iar în al doilea rând constă în utilizarea unor ape sănătoase, trebuie să existe şi o preocupare nesuperficială în acest sens. Căci tocmai lucrurile de care ne folosim cel mai mult şi cel mai adesea pentru corp contribuie în cea mai mare măsură la sănătatea noastră; iar acţiunea apelor şi a aerului are o asemenea natură. (5) De aceea, în cetăţile bine chibzuite, dacă nu toate izvoarele sunt la fel, iar cele sănătoase nu sunt din belşug, trebuie făcută o distincţie între apele potabile, pe de o parte, şi cele destinate altor întrebuinţări, pe de altă parte.

Privitor la locurile întărite, soluţia avantajoasă[126] nu se prezintă la fel în toate regimurile politice: de pildă, o cetăţuie (acropolă) este potrivită oligarhiei şi monarhiei, democraţiei i se potriveşte un loc întins, potrivită aristocraţiei nu este nici una dintre variante, ci i se potrivesc mai curând mai multe locuri întărite. (6) Dispunerea locuinţelor particulare este

considerată mai plăcută la vedere şi mai utilă celorlalte activităţi[127] dacă este geometrică şi în maniera mai nouă, proprie lui Hippodamos[128], însă pentru siguranţa în caz de război este valabil contrariul, cum era în vechime[129]; această aşezare împiedică ieşirea uşoară a trupelor străine şi îi derutează pe atacatori. (7) De aceea, trebuie recurs la ambele variante (lucru posibil dacă s-ar construi după modelul viilor în zigzag, cum le numesc unii ţărani)[130], fără a decupa după un plan geometric întreaga cetate, ci pe zone şi cartiere; astfel va fi o reuşită şi în privinţa siguranţei, şi în privinţa eleganţei.

(8) Privitor la ziduri, cei care susţin că nişte cetăţi mândre de vitejia lor nu trebuie să le aibă gândesc prea învechit, cu atât mai mult cu cât văd că faptele au arătat greşeala cetăţilor care s-au fălit astfel[131]. (9) E drept că în faţa unor adversari egali şi nu cu mult superiori numeric, pentru locuitori nu este deloc o onoare a-şi căuta scăparea la adăpostul zidurilor; însă, de vreme ce se şi întâmplă, şi este oricând posibil, ca superioritatea năvălitorilor să depăşească puterile omeneşti[132] şi vitejia unei cete de oşteni, dacă este de asigurat salvarea şi de evitat devastarea şi umilinţa, se cuvine socotit că o foarte solidă întărire a zidurilor este cea mai eficientă în război, mai ales după invenţiile de acum, care au sporit precizia în asedii a proiectilelor şi a maşinilor de război[133]. (10) A recomanda lipsa zidurilor de incintă ale oraşelor este un lucru asemănător cu oferirea ţării în calea invaziilor sau cu înlăturarea ţinuturilor muntoase dimprejur, şi se aseamănă cu desfiinţarea pereţilor locuinţelor particulare[134] sub cuvânt că aceia care stau în ele vor deveni laşi. (11) Dimpotrivă, lucru neîndoielnic, nu trebuie pierdut din vedere un fapt, şi anume acela că locuitorii unei cetăţi împrejmuite cu ziduri au posibilitatea de a se servi de cetăţile lor în două feluri, şi ca şi cum ele ar avea ziduri, şi ca şi cum ele nu le-ar avea, pe când cetăţile ce nu posedă ziduri nu au această posibilitate. Ca urmare, dacă aşa stau lucrurile, nu numai că se impune realizarea unei împrejmuiri de ziduri, ci se impune şi întreţinerea lor, aşa încât ele să se prezinte adecvat şi ca podoabă a cetăţii, şi pentru cerinţele războiului, şi mai ales în raport cu acelea legate de invenţiile făcute acum în acest sens. (12) Căci după cum grija atacatorilor sunt mijloacele prin care vor ajunge la expansiune, tot astfel în privinţa celor ce se apără unele lucruri s-au inventat[135], altele trebuie căutate şi cercetate cu înţelepciune: duşmanii nu întreprind dintru început un atac contra celor bine pregătiţi.

Capitolul XII

(1) De vreme ce ansamblul cetăţenilor trebuie împărţit în grupe de comeseni[136], iar zidurile trebuie prevăzute din loc în loc cu corpuri de strajă şi turnuri în locuri prielnice, limpede că acestea îndeamnă la organizarea unora dintre mesele comune în aceste posturi de pază.

(2) Iată deci o modalitate posibilă de a rândui lucrurile. Pentru edificiile închinate cultului zeilor şi pentru cele mai importante mese comune ale deţinătorilor de funcţii[137] se cuvine un spaţiu corespunzător[138] şi acelaşi, cu excepţia templelor cărora legea sau vreun oracol dat de Pitia le hărăzeşte o poziţie aparte[139]. (3) Ar putea să fie astfel orice loc îndeajuns de ieşit în evidenţă datorită situării lui privilegiate şi cu aşezare mai întărită decât părţile învecinate ale cetăţii. În josul acestei zone este adecvată amenajarea unei pieţe analoage celei care şi în Tesalia[140] se cheamă agora, fiind vorba despre cea numită liberă: (4) aceasta este cea care trebuie ferită de orice circulaţie de mărfuri şi de trecerea pe acolo a oricărui meseriaş, ţăran sau altul de acest fel, exceptând cazul convocării de către conducători. Locul ar deveni fermecător dacă şi-ar avea locul acolo şi locurile destinate exerciţiilor fizice (*gymnasiile*) pentru adulţi (5) (pentru că este cuvenit ca şi aceste accesorii să fie separate după vârstă, iar anumiţi conducători să-i asiste pe aceia mai tineri[141], adulţii petrecându-şi timpul alături de oficialităţi; căci prezenţa vizibilă a conducătorilor determină, mai mult ca orice, veritabilul respect[142] şi rezerva[143] oamenilor liberi).

(6) Piaţa de mărfuri trebuie să fie distinctă de aceasta şi separată de ea, având un spaţiu care să permită concentrarea uşoară a produselor sosite pe mare, precum şi a tuturor celor din zona rurală.

De vreme ce grupul fruntaş al cetăţii se împarte în preoţi şi conducători, se cuvine ca şi mesele comune ale preoţilor să fie rânduite în vecinătatea edificiilor sacre. (7) Toate acele posturi care au în responsabilitate contractele, precum şi intentarea de procese, citaţiile şi alte asemenea acte administrative, în plus inspectarea pieţei (*agoranomia*) şi ceea ce se numeşte întreţinerea şi paza oraşului (*astynomia*) trebuie instalate în apropiere de piaţă sau de un loc de întrunire accesibil, această condiţie îndeplinind-o spaţiul de lângă acea agora necesară, pentru că pe aceea de sus o destinăm răgazului, în timp ce pe aceasta, activităţilor care ţin de necesităţile prime.

(8) Organizarea menţionată trebuie imitată şi în privinţa situaţiei zonei rurale: căci şi acolo funcţionarii, pe care unii îi numesc custozi ai

pădurilor[144] (*hyloroi*), alţii inspectori ai ogoarelor (*agronomoi*), este necesar să dispună de posturi de gardă şi mese comune pentru a-şi asigura paza; pe întinderea teritoriului vor mai fi repartizate temple închinate unele – zeilor, altele – eroilor[145].

(9) Însă a stărui acum, discutând în amănunt despre lucruri de felul acesta, este fără rost. Căci lucruri de felul acesta nu sunt greu de închipuit, ci mai greu de înfăptuit: a vorbi ţine de dorinţă, a se întâmpla ţine de hazard. De aceea, în privinţa unor astfel de lucruri, o discuţie mai amplă fie lăsată la o parte pentru moment.

Capitolul XIII

(1) Este cazul să vorbim acum despre regimul însuşi, şi anume din ce elemente şi din ce fel de elemente trebuie constituită cetatea ce are a fi pe deplin fericită şi bine guvernată. (2) De fapt, ceea ce este bine pentru toţi rezidă în două lucruri, şi din această pereche primul lucru constă în fixarea corectă a scopului şi a finalităţii acţiunilor, iar celălalt este găsirea acţiunilor care conduc către finalitate (deoarece e posibil şi ca aceste lucruri să fie divergente între ele, şi ca ele să fie convergente; uneori scopul este fixat potrivit, dar se greşeşte asupra mijloacelor practice de a-l realiza, alteori se află la îndemână tot ceea ce serveşte finalităţii, dar finalitatea a fost incorectă de la stabilire, alteori se greşeşte şi într-un sens, şi în celălalt, ca de pildă în cazul medicinei: uneori nici nu se distinge corect ce însuşiri trebuie să aibă un corp sănătos, nici nu se găsesc mijloacele de acţiune pentru ţelul propus de către cei în cauză; or, trebuie ca în arte şi ştiinţe să fie stăpânite ambele, atât finalitatea, cât şi acţiunile orientate spre finalitate).

(3) Aşadar, că toţi năzuiesc la bunăstare şi la fericire este evident, numai că unora le este dată posibilitatea de a ajunge la acestea, altora nu, dintr-o întâmplare sau din natură (pentru că traiul nobil cere şi anumite resurse, în mai mică măsură pentru cei cu o înclinaţie mai bună, în mai mare măsură pentru cei cu o înclinaţie mai slabă); (4) alţii caută fericirea dintru început pe căi greşite, deşi posibilitatea le stă la îndemână. Cum proiectul nostru este a examina regimul cel mai bun, iar el este acela în conformitate cu care cetatea ar putea fi guvernată cel mai bine, şi cel mai bine guvernată ar fi cetatea cu un regim conform căruia ea poate atinge cel mai înalt grad de fericire, este limpede că nu trebuie trecută cu vederea întrebarea ce este fericirea.

(5) Afirmăm (şi am precizat în prelegerile de etică[146], dacă acele prelegeri prezintă vreo utilitate) că fericirea este o activitate şi o practicare completă a virtuţii, iar aceasta nu după împrejurări, ci în mod absolut[147]. (6) Prin „după împrejurări" înţeleg lucrurile necesare, prin „în mod absolut" înţeleg frumuseţea morală. De pildă, în materie de acţiuni juste, dreptele răzbunări şi pedepse derivă din virtute, dar sunt necesare, iar condiţia de frumuseţe morală şi-o datorează condiţiei de necesitate (şi într-adevăr, ar fi mai de dorit ca atât individul, cât şi cetatea să nu aibă nevoie de nimic de felul acesta), în timp ce acţiunile îndreptate către cinstiri şi recompense sunt în mod absolut cele mai frumoase în sens moral; (7) căci în primul caz este vorba despre înlăturarea unui rău, pe când acţiunile de felul celor din al doilea caz, sunt, dimpotrivă, premise şi surse ale lucrurilor bune.

Omul virtuos poate îndura cu demnitate sărăcia, boala şi alte întâmplări nefericite; deplina fericire constă însă în contrariile[148] lor (într-adevăr, am mai precizat în prelegerile de etică[149] faptul că virtuos este acela pentru care, datorită virtuţii lui, lucrurile bune sunt în mod absolut bune, (8) şi este limpede că şi diversele lor întrebuinţări vor fi pentru el pentru el în mod necesar însoţite de virtute şi frumoase în sens moral la modul absolut). Tocmai de aceea oamenii consideră că surse de fericire sunt, dintre bunuri, cele exterioare, ca şi cum cântul strălucit şi fermecător al citharedului s-ar pune pe seama lirei, şi nu pe seama priceperii cântăreţului. Prin urmare, din cele spuse rezultă că este necesar ca unele lucruri să existe deja, iar pe altele să le fi pregătit legiuitorul. (9) De aceea dorim ca o cetate să beneficieze[150], de la constituire, de elemente asupra cărora e stăpân hazardul: pentru că aici îl recunoaştem drept stăpân. Dar faptul ca o cetate să fie virtuoasă nu mai este lucrarea hazardului, ci a ştiinţei şi a alegerii deliberate. Fără îndoială, cetatea este cu adevărat virtuoasă prin faptul de a fi virtuoşi cetăţenii care participă la viaţa cetăţii. Or, pentru noi, toţi cetăţenii participă la viaţa cetăţii. (10) Deci, iată ce trebuie examinat: cum devine virtuos un om. Căci chiar dacă este posibil ca toţi să fie virtuoşi în ansamblu, fără a fi virtuos fiecare cetăţean în parte, este de preferat această virtute a fiecărui cetăţean în parte, căci virtutea tuturor decurge din virtutea fiecăruia în parte.

(11) Într-adevăr, oamenii devin buni şi virtuoşi datorită a trei factori: aceştia trei sunt natura, deprinderea, raţiunea. Astfel, mai întâi trebuie să fii de la natură format ca om, iar nu să faci parte dintre celelalte vieţuitoare, şi să ai de asemenea anumite calităţi ale corpului şi ale sufletului: în cazul unor calităţi, nu este de nici un folos ca ele să fie date de la natură, pentru că deprinderile le fac să se schimbe; astfel, unele sunt ambivalente

prin acţiunea naturii, tinzând, sub influenţa deprinderilor, spre mai rău sau spre mai bine. (12) Oricum, celelalte fiinţe trăiesc mai cu seamă datorită naturii lor, în unele mici privinţe şi datorită deprinderilor, însă omul trăieşte şi prin raţiune; căci numai el are raţiune. Prin urmare, trebuie ca aceste elemente să se afle în concordanţă între ele; căci oamenii fac prin raţiune multe lucruri contra obişnuinţelor şi a naturii, dacă au fost convinşi că este mai bine să se comporte altfel.

(13) Prin urmare, ce însuşiri naturale trebuie să aibă cei care au a fi lesne modelaţi de mâna legiuitorului am precizat mai înainte[151]; restul este deja lucrarea educaţiei, întrucât unele lucruri se învaţă prin dobândirea deprinderilor, altele prin ascultarea lecţiilor.

Capitolul XIV

(1) Întrucât orice comunitate politică este constituită din conducători şi conduşi, trebuie examinat dacă aceşti conducători şi conduşi trebuie să fie alţii sau să rămână aceiaşi pe viaţă. Căci este limpede că şi educaţia lor va trebui să urmeze această distincţie[152]. (2) Prin urmare, dacă primii ar fi atât de diferiţi de ceilalţi precum, după socotinţa noastră, se deosebesc zeii şi eroii de oameni, fiind de la prima vedere cu mult superiori ca trup, apoi ca suflet, aşa încât superioritatea conducătorilor ar fi de netăgăduit şi vizibilă pentru cei conduşi, este limpede că ar fi mai bine ca, mereu aceiaşi, unii să conducă, alţii să fie conduşi, o dată pentru totdeauna. (3) Dar, de vreme ce lucrul nu e uşor de conceput şi situaţia nu este aceeaşi ca la indieni unde, spune Scylax[153], regii diferă atât de mult de supuşi, evident că din numeroase motive este necesar ca toţi în egală măsură să participe la rotaţia statutului de conducător şi condus. Egalitatea este principiul identităţii între cei asemănători, iar un regim constituit contrar dreptului este greu să se menţină. (4) Aceasta pentru că supuşilor li se alătură toţi cei de la ţară[154] domici de răsturnări politice, iar pentru membrii corpului de guvernare este de domeniul imposibilului să întrunească un număr prin care să fie superiori ca forţă tuturor acestora.

Dar este incontestabil că trebuie să existe totuşi o anumită diferenţă între conducători şi conduşi. Iar cum se va realiza această situaţie şi cum vor participa la conducere sunt lucruri pe care trebuie să le examineze legiuitorul. (5) S-a vorbit mai înainte[155] despre aceasta. Natura a furnizat

distincţia, creând, în cadrul a ceea ce este identic ca gen, un grup mai tânăr şi unul mai vârstnic, unora fiindu-le potrivită supunerea, celorlalţi comanda[156]. Nimeni nu se indignează dacă este condus din raţiuni de vârstă şi nici nu se crede superior, mai ales că îşi va recupera acest tribut[157] când va fi atins vârsta cuvenită.

(6) În concluzie, într-un sens este de afirmat că aceiaşi conduc şi sunt 1333 a conduşi, în alt sens – că unii diferiţi: astfel încât şi educaţia este necesar să fie într-un sens aceeaşi, într-un sens diferită[158]. Căci despre cel care urmează să conducă bine se afirmă că trebuie să fi fost întâi condus (iar autoritatea, cum s-a arătat în primele discuţii[159], se exercită în parte în interesul conducătorului, în parte în interesul celui condus: (7) dintre acestea, despre cea dintâi afirmăm că este autoritate de stăpân, iar despre cea de a doua, că este autoritate asupra unor oameni liberi[160]). Unele porunci se deosebesc nu prin sarcinile conţinute, ci prin cauza lor finală; de aceea, în cazul multor obligaţii care trec drept proprii slujitorilor este o onoare chiar pentru nişte tineri de condiţie liberă să se supună lor, pentru că, legat de onoare sau dezonoare, acţiunile nu diferă atât prin ele însele, cât în finalitate şi cauză finală. (8) Iar întrucât afirmăm că virtutea cetăţeanului şi a conducătorului este identică celei a omului desăvârşit şi că unul şi acelaşi trebuie să fie condus mai întâi şi conducător mai târziu, se pare că îi revine legiuitorului sarcina de a chibzui cum pot deveni desăvârşiţi oamenii şi prin ce deprinderi de viaţă, şi care este finalitatea vieţii celei mai bune.

(9) Se disting două părţi ale sufletului, dintre care una posedă raţiune prin sine, cealaltă nu o posedă prin sine, dar este capabilă să se supună raţiunii. Afirmăm despre aceste părţi că ele conţin virtuţile în temeiul cărora o persoană este numită într-o anumită măsură om de bine. În care din aceste două părţi este cuprinsă cu precădere finalitatea, pentru cei care fac distincţia aşa cum o afirmăm noi nu este nedesluşit cum trebuie discutat. (10) Astfel, întotdeauna inferiorul există în vederea superiorului, lucru evident în egală măsură în cele conforme artei şi în cele conforme naturii; iar mai bună este partea posesoare a raţiunii. Se împarte şi ea în două, după maniera noastră obişnuită de a distinge: pe de o parte raţiunea practică, pe de alta raţiunea speculativă; (11) deci, cu necesitate, tot aşa se cere divizată şi această parte, lucru limpede. Şi acţiunile, vom spune, comportă o scindare analoagă, iar acţiunile componentei prin natură superioare trebuie să fie preferabile pentru oamenii capabili să acceadă la toate sau la cele două inferioare[161]: căci întotdeauna, pentrů fiecare, este în cel mai înalt grad preferabil nivelul cel mai înalt accesibil.

(12) Şi viaţa în întregimea ei se împarte[162] în muncă şi repaus, război şi pace, iar dintre lucrurile care implică acţiune, unele sunt îndreptate

către cele necesare şi cele utile, altele către lucrurile nobile. (13) În privinţa acestor lucruri trebuie cu necesitate să existe aceeaşi alegere ca în cazul părţilor sufletului şi al acţiunilor lor, adică războiul în vederea păcii, munca în vederea repausului, cele necesare şi cele utile pentru cele nobile. Prin urmare, omul politic este dator să dea legi având în atenţie toate acestea atât în raport cu părţile sufletului, cât şi în raport cu acţiunile lor, dar orientându-se de preferinţă către lucrurile mai bune şi către finalităţi. (14) La fel stau lucrurile şi legat de modurile de viaţă şi de preferinţele din cadrul activităţilor: astfel, trebuie creată posibilitatea muncii şi a războiului, însă mai curând cea a traiului în pace şi a tihnei, trebuie practicate cele necesare şi cele utile, însă mai curând cele nobile. În consecinţă, în aceste scopuri trebuie educaţi atât cei care încă sunt copii, cât şi celelalte trepte de vârstă care au nevoie de educaţie.

(15) Aceia dintre elini care astăzi trec drept cel mai bine guvernaţi[163] şi aceia dintre legiuitori care au întemeiat aceste regimuri nu lasă impresia că ar fi întocmit cele privitoare la regimuri în vederea optimei finalităţi, şi nici legile şi educaţia în vederea tuturor virtuţilor, ci s-au aplecat în chip josnic spre acele virtuţi care par folositoare şi mai profitabile. (16) Apropiat de ei, şi unii dintre cei care au scris mai târziu[164] au exprimat aceeaşi opinie: lăudând regimul lacedemonienilor, ei îşi arată admiraţia faţă de scopul legiuitorului, pentru că a legiferat totul în vederea puterii şi în vederea războiului. Aceste păreri care sunt uşor de respins şi pe baza raţionamentului sunt acum pe de-a-ntregul respinse de fapte. (17) Cu acelaşi gând cu care majoritatea oamenilor râvnesc la stăpânirea asupra unei mari mulţimi, ca sursă a unui întreg şir de beneficii, Thibron[165] se arată admirator al legiuitorului laconienilor, ca şi fiecare dintre ceilalţi care au scris despre regimul acestora[166], socotind că, ţinând piept primejdiilor, ei şi-au asigurat o vastă dominaţie.

(18) Totuşi, este limpede că acum, o dată ce supremaţia nu le mai aparţine, laconienii nu sunt fericiţi, şi, totodată, că nici legiuitorul lor nu a fost bun. Pe deasupra, un lucru ridicol: chiar rămânând sub legile lui şi neîmpiedicaţi de nimic să le respecte, ei s-au îndepărtat totuşi de la traiul onorabil.

(19) Incorectă este şi concepţia despre tipul de autoritate faţă de care legiuitorul e cazul să-şi manifeste preţuirea: a conduce oameni liberi este mai nobil şi mai în acord cu virtutea decât a conduce în chip despotic. De asemenea, o cetate nu trebuie considerată fericită şi nici legiuitorul ei nu trebuie lăudat, pe motiv că el a format-o pentru dominaţia vecinilor. Căci aceste principii au un mare neajuns: (20) este limpede că fiecare cetăţean ce ar avea posibilitatea ar urmări să aibă puterea de a-şi

domina propria cetate; fapt de care laconienii îl învinuiesc pe regele Pausanias, deşi el avea un rang atât de înalt[167]. În concluzie, nici unul dintre argumentele şi nici una dintre legile de felul acesta nu sunt demne de un om politic, utile sau adevărate; (21) aceleaşi lucruri sunt ideale şi în particular, şi în comun, iar legiuitorul trebuie să le inspire în sufletele oamenilor.

Deprinderea războiului nu trebuie cultivată în scopul înrobirii celor ce n-o merită[168], ci mai întâi pentru a evita propria intrare în sclavia altora, apoi pentru a căuta hegemonia în beneficiul celor conduşi, însă nu stăpânirea asupra tuturor; în al treilea rând, subjugarea celor care merită să fie în sclavie[169].

(22) Că legiuitorul trebuie să se străduiască îndeosebi a organiza atât domeniul militar, cât şi restul legislaţiei în vederea răgazului şi în vederea păcii, faptele stau martore cuvintelor. Căci majoritatea cetăţilor de felul acesta se menţin câtă vreme poartă război, dar pier o dată dobândit imperiul: trăind în pace, îşi pierd călirea asemeni fierului. Este vina legiuitorului, care nu le-a învăţat să-şi valorifice repausul.

Capitolul XV

(1) De vreme ce finalitatea apare ca una şi aceeaşi pentru oameni, atât în comun, cât şi în particular, şi de vreme ce acelaşi principiu definitoriu[170] este în mod necesar propriu celui mai bun om şi celui mai bun regim, evident că trebuie să existe virtuţile care ţin de răgaz[171]; căci, după cum s-a spus adesea[172], pacea este finalitatea războiului şi răgazul este finalitatea lucrului. (2) Dintre virtuţi, utile răgazului şi destinderii[173] sunt şi cele a căror funcţie se manifestă în răgaz, şi cele a căror funcţie se manifestă în activitate; căci pentru a fi posibil răgazul trebuie să existe o abundenţă a resurselor necesare. De aceea se cuvine ca o cetate să fie cumpătată, curajoasă şi rezistentă: după spusa proverbului, pentru sclavi nu-i răgaz, iar cei incapabili să înfrunte primejdia cu vitejie sunt sclavii celor care îi atacă. (3) Este nevoie, aşadar, de curaj şi rezistenţă pentru lucru, de înclinaţie spre înţelepciune (*philosophia*) pentru răgaz, de cumpătare şi spirit de dreptate pentru ambele răstimpuri, şi mai cu seamă în vreme de pace şi tihnă; pentru că războiul îi constrânge pe oameni să fie drepţi şi să dea dovadă de cumpătare, pe când norocul unei sorţi favorabile şi viaţa tihnită însoţită de pace îi duc mai degrabă la excese[174].

(4) Au deci, trebuinţă de mult spirit de dreptate şi de multă cumpătare cei care par a fi în cea mai bună stare propice acţiunii[175] şi care se bucură de toate lucrurile aducătoare de fericire[176] întocmai celor ce, dacă unii că ei există, cum spun poeţii, sunt „în ostroavele celor ferice“[177], Mai cu seamă aceştia vor avea nevoie de căutarea înţelepciunii (*philosophia*), de cumpătare şi spirit de dreptate, cu atât mai mult cu cât duc un trai contemplativ, având din belşug asemenea bunuri. (5) Este, aşadar, evident din ce motiv trebuie să cultive aceste virtuţi cetatea care este pe cale să ducă un trai fericit şi să fie vrednică. Căci dacă e o ruşine ca oamenii să nu se poată folosi de lucrurile bune[178], e o ruşine încă mai mare ca ei să nu se poată folosi de ele în vreme de răgaz şi să se arate buni doar pe timp de activitate şi de război, iar aflându-se în pace şi pe timp de răgaz, să se poarte ca sclavii.

(6) De aceea, virtutea nu trebuie practicată în felul cetăţii lacedemonienilor: căci aceia se deosebesc de ceilalţi nu prin concepţia că bunurile supreme nu sunt aceleaşi pentru ei şi pentru alţii, ci prin concepţia că ele se dobândesc mai degrabă printr-o virtute anume; însă deoarece ei socotesc că aceste bunuri şi totodată satisfacţia dată de ele sunt mai mari decât satisfacţia dată de virtuţi **. **[179] şi că trebuie practicată pentru ea însăşi, este evident din acestea; cum şi prin ce mijloace se va întâmpla aceasta – este un lucru ce se cere studiat acum.

(7) Prin urmare, am găsit cu cale să explicăm mai înainte[180] că este nevoie de natură, deprindere şi raţiune. S-a precizat mai înainte[181], dintre aceşti factori, ce însuşiri naturale trebuie să aibă oamenii, rămânând de reflectat dacă oamenii trebuie educaţi mai înainte prin raţiune şi apoi prin deprinderi. De fapt, aceste elemente trebuie să se armonizeze între ele, armonia fiind perfectă; căci este posibil ca şi raţiunea să se fi înşelat în stabilirea celui mai bun principiu fundamental[182], şi, de asemenea, să se fi ajuns aici din pricina deprinderilor.

(8) Oricum, este de bună seamă evident, mai înainte de orice, că, la fel ca în cazul celorlalte lucruri, naşterea porneşte de la un început şi că finalitatea de la un anumit început se raportează la altă finalitate[183], iar raţiunea şi intelectul sunt pentru noi finalitatea naturii, astfel încât naşterea şi cultivarea deprinderilor se cuvin orientate către acestea. (9) Apoi, după cum sufletul şi corpul sunt două elemente, tot astfel şi în suflet vedem două părţi, cea iraţională şi cea posesoare de raţiune, dispoziţiile lor fiind două la număr, dintre care una, pornirea, cealaltă, intelectul, şi, după cum corpul precedă, ca naştere, sufletul, tot astfel şi iraţionalul precedă posesoare de raţiune. (10) Acest lucru este de asemenea, evident: curajul şi voinţa, precum şi dorinţa, le sunt în fire pruncilor îndată

ce se nasc, pe când facultatea raţiunii şi intelectul apar în mod natural la o vârstă mai înaintată. De aceea, înainte de toate, grija faţă de corp este necesar să o preceadă pe cea faţă de suflet, urmând cea faţă de pornire, grija faţă de pornire fiind totuşi în vederea intelectului, iar cea faţă de corp, în vederea sufletului.

Capitolul XVI

(1) Deci, dacă dintru început legiuitorul trebuie să vegheze la optima dezvoltare a corpului celor ce trebuie crescuţi[184], îi revine mai întâi preocuparea pentru însoţirea părinţilor, vârsta şi însuşirile cerute în raportul convieţuirii conjugale. (2) Legiferarea asupra acestei comuniuni trebuie să aibă în vedere persoanele şi durata vieţii lor, ca părinţii să ajungă amândoi, prin vârstele lor, la un moment prielnic identic şi posibilităţile să nu se afle în discordanţă, bărbatul putând încă să procreeze, iar femeia nemaiputând, sau ea da şi bărbatul nu (pentru că acestea sunt pricini de neînţelegeri şi dezbinări între ei); (3) apoi se cere luată în consideraţie generaţia de urmaşi, căci între copii şi părinţi diferenţa de vârstă nu trebuie să fie nici prea mare (pentru că atunci este fără rost recunoştinţa fiilor pentru părinţii prea vârstnici, ca şi ajutorul părinţilor – pentru fii), dar vârstele nu trebuie să fie nici prea apropiate (pentru că se iveşte un mare neajuns: respectul se micşorează faţă de astfel de părinţi, consideraţi de-o seamă, iar apropierea de vârstă este pricină de certuri în gospodărire[185]; (4) de asemenea, ca să ne întoarcem acolo de unde am plecat, trebuie vegheat astfel încât corpurile celor născuţi să fie potrivite cu voinţa legiuitorului).

De fapt, aproape toate acestea depind de o singură precauţie. (5) Astfel, de vreme ce sfârşitul procreării este stabilit, general vorbind, la şaptezeci de ani pentru bărbaţi, ca limită ultimă, şi la cincizeci de ani pentru femei, trebuie ca începutul legăturii conjugale să ajungă, prin vârstă, şi de o parte, şi de alta, la termenele acestea[186]. (6) Unirea la vârste tinere este dăunătoare procreării; la toate vieţuitoarele, odraslele unor părinţi prea tineri sunt imperfecte, zămislitoare mai adesea de femele[187] şi de talie mică, astfel încât se întâmplă în mod necesar acelaşi lucru şi pentru oameni. O dovadă: în toate cetăţile[188] unde este datina unirii între tineri şi tinere, locuitorii sunt imperfecţi şi mici de statură. (7) În plus, femeile suferă mai greu la naştere şi mor mai multe. De aceea,

după spusa unora, şi oracolul le-a răspuns trezenienilor, tocmai dintr-o astfel de pricină, că pieirea multora se trage de la măritişul fetelor de prea tinere, şi nu era vorba de culesul roadelor[189]. (8) În afară de aceasta, a da fetele în căsătorie la o vârstă mai matură este de folos pentru cumpătare; femeile care coabitează de timpuriu par mai nestăpânite. Şi corpurile tinerilor par a suferi în dezvoltare dacă vor coabita încă în perioada de creştere a seminţei: există şi pentru aceasta un timp determinat, dincolo de care nu va mai fi abundentă. (9) De aceea, unirea conjugală este potrivită pentru femei în jurul vârstei de optsprezece ani, iar pentru bărbaţi, la treizeci şi şapte de ani sau ceva mai puţin. Căci la această treaptă unirea se va produce în plină maturitate a corpurilor, iar în privinţa încetării fertilităţii, va ajunge la o coincidenţă oportună a datelor. (10) În plus, copiii le vor succeda părinţilor când încep să intre în deplina maturitate – dacă, aşa cum e raţional, naşterea are loc la scurt timp după căsătorie –, atunci când taţii, aflaţi deja în declinul vârstei, au spre şaptezeci de ani.

S-a discutat, aşadar, despre când trebuie să aibă loc uniunea conjugală; în privinţa momentului, ca anotimp, este bine cum fac cei mai mulţi şi acum, determinând ca acest raport să aibă loc iarna. (11) Trebuie ca la rândul lor şi cei căsătoriţi[190] să ia în consideraţie, pentru procreare, spusele medicilor şi ale naturaliştilor. Medicii dau suficiente indicaţii despre momentele prielnice corpurilor, iar naturaliştii despre vânturi, lăudându-le pe cele de miazănoapte mai curând decât pe cele de miazăzi. 1335 b

(12) Care sunt calităţile corpurilor părinţilor care ar avantaja cel mai mult copiii pe cale să se nască trebuie vorbit cu mai multă competenţă în studiile despre modul cum trebuie crescuţi copiii, deocamdată fiind suficient a se discuta într-o schiţă. Astfel, nici o constituţie de atleţi nu serveşte aptitudinii pentru viaţa politică, sănătăţii sau procreării, dar nici o constituţie prea debilă şi nerezistentă la efort, ci o medie a lor. (13) Aşadar, dispoziţia corpului trebuie întreţinută prin efort, dar efortul să nu presupună exerciţii violente, şi nici orientate spre o singură performanţă, cum este dispoziţia atleţilor, ci spre acţiuni proprii oamenilor liberi. Iar acestea trebuie să le aparţină în egală măsură bărbaţilor şi femeilor. (14) E nevoie totodată ca femeile însărcinate să aibă grijă de corpul lor, evitând sedentarismul şi hrana frugală. Lucru uşor de realizat pentru legiuitor, prin rânduirea unui drum zilnic la templu pentru venerarea zeilor cărora li s-a hărăzit cinstea de a veghea la naştere. Totuşi, mintea acestor femei, spre deosebire de corp, este potrivit să treacă printr-o perioadă mai liniştită; înainte de naştere, copiii resimt evident influenţa celei care îi poartă, ca roadele pe cea a pământului.

(15) Relativ la expunerea[191] sau întreţinerea copiilor după naştere, o lege trebuie să prevadă că nici un copil diform nu trebuie crescut; în cazul unui mare număr de copii, dacă rânduiala moravurilor o împiedică, atunci să nu fie expus nici un nou-născut; de fapt trebuie să fi fost fixată limita naşterilor[192]. Iar dacă se nasc copii în urma unirilor peste limită, trebuie provocat avortul înainte ca fiinţa să prindă simţire şi viaţă. Dacă este sau nu o impietate – se determină depinzând de simţire şi viaţă.

(16) O dată ce s-a precizat, pentru bărbat şi femeie, când trebuie început traiul conjugal, să se determine cât timp este potrivit ca ei să servească cetatea[193] zămislind copii. Copiii din părinţi prea vârstnici sunt neîmpliniţi la trup şi minte deopotrivă, ca şi cei din părinţi prea tineri, iar cei ai bătrânilor sunt firavi. De aceea, acest timp se raportează la deplina maturitate[194] a minţii. (17) Ea se atinge în majoritatea cazurilor, după cum au spus unii poeţi care măsoară vârsta prin răstimpuri de şapte ani[195], în jurul perioadei de cincizeci de ani. Ca atare, patru sau cinci ani după această vârstă, omul trebuie să renunţe la procrearea propriu-zisă. În intervalul rămas, evident, coabitarea va avea loc din motive de sănătate sau altceva de felul acesta[196]. (18) Cât despre adulterul soţului sau al soţiei, să fie stabilit în chip absolut că aceste relaţii săvârşite făţiş sunt o dezonoare, nefiind nicicând şi sub nici un motiv admisibile[197], câtă vreme eşti soţ şi te numeşti astfel. Iar dacă în timpul perioadei de procreare
1336 a cineva este surprins săvârşind o astfel de faptă, să fie pedepsit cu o degradare civică[198] pe măsura greşelii.

Capitolul XVII

(1) Copiii o dată născuţi, trebuie luat în consideraţie faptul că felul de alimentaţie prezintă o mare importanţă pentru robusteţea corpurilor lor. Pentru cei care examinează recurgând la exemplul celorlalte vieţuitoare şi al neamurilor care se preocupă de cultivarea înclinaţiei războinice, devine evident că o hrană bogată în lapte este cea mai potrivită corpurilor, ea trebuind să fie cât mai săracă în vin, din pricina bolilor. (2) Este de asemenea util pentru copii să facă la această vârstă mişcări cât se poate de multe, iar pentru ca membrele să nu se deformeze din pricina fragilităţii, la unele neamuri se folosesc şi în zilele noastre anumite instrumente mecanice care menţin drept corpul celor de vârsta aceasta.

Este utilă şi obişnuirea cu frigul încă din prima copilărie. Acest lucru este de un folos deosebit de mare atât pentru sănătate, cât şi pentru

activităţile războinice. (3) De aceea, la mulţi dintre barbari există, la unii, obiceiul scăldării nou-născuţilor într-un râu rece, la alţii – al îmbrăcării lor cu un veşmânt subţire, cum e la celţi. Toate deprinderile pe care le pot căpăta este mai bine să şi le însuşească de la bun început, dar să se obişnuiască treptat: constituţia copiilor este aptă natural să rabde frigul, datorită căldurii corpului.

(4) Aşadar, pentru vârstele cele mai mici este util ca îngrijirea să se facă în felul acesta sau într-un fel asemănător. Pentru vârsta următoare, până la cinci ani – perioadă în care încă nu este bine a îndemna copiii către vreun fel de învăţătură şi nici către eforturi susţinute, ca să nu le fie împiedicată creşterea, copiii trebuie să facă destulă mişcare pentru a se evita inactivitatea corpului, cuvenindu-se ca aceasta să fie asigurată prin diverse activităţi, între care şi jocul. (5) Jocurile, şi ele, trebuie să nu fie nedemne de un om liber, nici istovitoare, nici dezordonate. Totodată, cel fel de poveşti şi basme se cade să asculte cei de vârsta aceasta – să fie preocuparea conducătorilor care se numesc supraveghetori ai educaţiei (paidonomi)[199]. Căci toate lucrurile de acest fel trebuie să fie premergătoare ocupaţiilor de mai târziu; de aceea, majoritatea jocurilor trebuie să fie imitări ale îndeletnicirilor serioase de mai târziu. (6) Cât despre ţipetele şi plânsetele copiilor, cei care le opresc prin lege le interzic în mod greşit: căci ele sunt utile creşterii; de fapt, ele sunt într-un fel un exerciţiu pentru corp – reţinerea suflului dă vigoare celor ce fac un efort, ceea ce se întâmplă şi cu copiii mici aflaţi într-o asemenea încordare.

(7) Paidonomii au datoria să supravegheze şi petrecerea timpului copiilor în general, dar mai ales să aibă grijă ca ei să fie cât mai puţin în compania sclavilor. Căci la această vârstă şi până la şapte ani ei sunt în mod necesar crescuţi acasă. Deci este logic ca ei, chiar la anii lor, să fie influenţaţi, pe calea auzului şi a văzului, de ceea ce este nedemn de un om liber.

(8) Aşadar, legiuitorul trebuie să izgonească pe de-a-ntregul din cetate, mai mult decât orice altceva, vorbirea indecentă (pentru că a vorbi cu uşurinţă despre orice fel de indecenţă este foarte aproape de a comite aşa ceva), dar mai cu seamă s-o izgonească din calea tinerilor, ca ei nici să nu rostească, nici să nu audă vreun lucru de felul acesta. (9) Iar în cazul când cineva rosteşte sau făptuieşte făţiş ceva dintre cele oprite, dacă este om liber, dar încă fără drept de loc la mesele comune[200], să fie pedepsit cu degradarea civică şi lovituri, iar dacă este trecut de vârsta aceasta, se va aplica degradarea civică în sens de tratament nedemn de un om liber[201], din pricină că s-a purtat ca un sclav.

Pentru că excludem orice vorbă de felul acesta, evident că o vom face şi pentru privirea de picturi sau de reprezentaţii indecente. (10) Să fie, aşadar, o preocupare a conducătorilor[202] ca nici o statuie sau pictură să nu fie imitarea unor astfel de fapte[203], afară de cazul templelor anumitor zei în privinţa cărora legea admite şi glume licenţioase[204].

În privinţa acestora, celor ce au atins deja vârsta cuvenită legea le permite să cinstească aceşti zei pentru ei înşişi, pentru copii şi soţii. (11) Cât despre aceia mai tineri, trebuie legiferat ca ei să nu fie spectatori nici de iambi[205], nici de comedii până a împlini vârsta[206] la care vor avea deja dreptul de loc la mesele comune şi totodată de a bea vin curat, iar educaţia îi va face pe toţi insensibili la influenţa dăunătoare a unor astfel de lucruri.

(12) Aşadar, acum am întreprins această discuţie în grabă. În precizările de mai târziu[207] trebuie să definim mai exact, punându-ne mai întâi întrebarea dacă aceste măsuri trebuie luate sau nu trebuie luate, şi cum trebuie luate. Pentru moment, am menţionat acestea atât cât era necesar. (13) Fără îndoială, Theodoros, actorul de tragedie[208], nu a greşit spunând ceea ce a spus: nu i-a îngăduit nimănui vreodată să intre în scenă înaintea lui, nici măcar unui actor de rând, pentru că spectatorii rămân sub impresia primelor lucruri auzite. Se întâmplă la fel în raporturile cu oamenii şi totodată cu obiectele. Căci întotdeauna îndrăgim mai mult lucrurile dintâi. (14) De aceea trebuie să înstrăinăm de tineri toate lucrurile josnice şi, mai presus de orice, pe acelea care implică fie ticăloşie, fie rea-voinţă.

După ce trec primii cinci ani, în următorii doi, până la vârsta de şapte ani, copiii trebuie să asiste deja la lecţiile pe care va trebui să le înveţe ei înşişi. (15) Sunt două trepte de vârstă în raport cu care este necesar să se distingă educaţia, cea începând de la şapte ani, până la adolescenţă şi tot aşa cea începând de la adolescenţă, până la douăzeci şi unu de ani. Cei care disting vârstele pe răstimpuri de şapte ani în general nu greşesc, dar trebuie urmată distincţia de la natură; căci orice artă şi educaţie tind să suplinească lipsurile naturii.

(16) Aşadar, se cuvine examinat întâi dacă este de introdus o reglementare anume privitoare la copii; apoi, dacă este util ca supravegherea lor să fie făcută în comun sau, într-un fel sau altul, în particular (ceea ce se întâmplă şi astăzi în majoritatea cetăţilor[209]), iar în al treilea rând, ce trăsături trebuie să aibă aceasta.

CARTEA A VIII-A

Capitolul I

(1) Că, aşadar, legiuitorul trebuie să-şi facă o preocupare principală 1337 a
din educaţia tinerilor nu ar putea contesta nimeni. Lipsa acestui lucru în
cetăţi dăunează regimurilor politice. (2) Educaţia trebuie făcută în acord
cu fiecare tip de regim, întrucât caracterul propriu fiecărui tip de regim 15
menţine de obicei regimul – şi îl stabileşte dintru început: de pildă caracterul
democratic – democraţia, iar caracterul oligarhic – oligarhia. Întotdeauna
caracterul superior este sursa unui regim superior. Mai mult, pentru toate
disciplinele şi artele sunt lucruri care necesită educaţie anterioară şi 20
obişnuinţă anterioară în vederea activităţilor din domeniul fiecăreia, astfel
încât este limpede că aşa stau lucrurile şi pentru acţiunile virtuţii.

(3) De vreme ce întreaga cetate are o singură finalitate, evident că
este necesar atât ca educaţia să fie una şi aceeaşi pentru toţi, cât şi ca
supravegherea ei să fie comună şi să nu ţină de domeniul particular – în
felul în care acum fiecare îşi supraveghează copiii în particular, predându-le 25
totodată învăţătura particulară pe care o crede de cuviinţă. Pentru lucruri
comune şi pregătirea trebuie făcută comună. (4) Totodată, nici nu trebuie
considerat că vreun cetăţean îşi aparţine sieşi, ci trebuie considerat că toţi
aparţin cetăţii, deoarece fiecare este o componentă a cetăţii, iar grija acordată 30
fiecărei componente e natural menită să aibă în vedere grija acordată
întregului. Ar putea fi lăudaţi lacedemonienii în această privinţă: într-adevăr,
ei acordă o deosebită atenţie copiilor, iar aceasta o fac în comun.

Capitolul II

(1) Că, aşadar, este cazul să fie create legi în privinţa educaţiei, iar
ea să fie făcută comună – este un lucru neîndoielnic. Dar nici ce este 35
educaţia şi cum se cuvine ea realizată nu trebuie neglijat. Căci în prezent
există controverse în privinţa funcţiilor ei, deoarece nu toţi au aceleaşi

păreri referitor la ceea ce este indicat să înveţe tinerii, nici pentru virtute, nici pentru cel mai bun mod de viaţă, şi nu este deloc clar dacă se potriveşte mai mult orientarea spre inteligenţă sau spre caracterul sufletului. (2) Examinarea modului actual de educaţie se confruntă cu neclarităţi şi nu este deloc limpede dacă trebuie cultivate cele folositoare pentru viaţă, cele îndreptate spre virtute sau cele ieşite din comun (căci toate aceste moduri şi-au găsit adepţi[1]); când e vorba despre cele care ţin de virtute nu există nimic general acceptat (căci nu aceeaşi este virtutea onorată în acelaşi timp de mai mulţi), încât în mod logic părerile diferă şi în privinţa deprinderii ei.

(3) Că, aşadar, dintre cele utile trebuie predate cele necesare nu este un lucru neclar; că ele nu trebuie predate toate, existând distincţia între ocupaţii liberale şi servile, este evident, ca şi faptul că dintre unele ca acestea trebuie deprinse acele lucruri utile care nu-l vor transforma într-un meseriaş pe cel care le deprinde. (4) Trebuie considerate îndeletniciri proprii unui meseriaş acea îndeletnicire, acea artă sau învăţătură care fac corpul, sufletul sau inteligenţa oamenilor liberi de nefolosit în direcţia întrebuinţărilor şi acţiunilor virtuţii. (5) Astfel, acele arte care aduc corpul într-o stare inferioară le numim proprii unui meseriaş, şi la fel muncile plătite; aceasta pentru că ele fac inteligenţa neodihnită şi josnică. A se ocupa până la un punct cu unele dintre ştiinţele liberale nu este un lucru servil, dar înaintându-se prea mult, în amănunt, există riscul neajunsurilor menţionate. (6) O diferenţă majoră constă şi în intenţia cu care cineva acţionează sau învaţă: căci un lucru care este pentru sine, pentru prieteni sau din virtute nu este nedemn de un om liber, dar cel care face acelaşi lucru în beneficiul altora ar putea părea adesea că face o muncă de zilier sau de sclav.

Capitolul III

(1) Aşadar, învăţăturile fixate acum, după cum s-a spus mai înainte, prezintă ambiguităţi. Există cam patru discipline care se predau în mod obişnuit, gramatica[2], gimnastica, muzica şi în patrulea rând, în unele cazuri, pictura – gramatica şi pictura ca fiind trebuitoare pentru viaţă şi cu numeroase întrebuinţări, gimnastica drept susţinătoare a curajului. În privinţa muzicii s-ar putea ivi deja dificultăţi. (2) Astfel, acum cei mai mulţi se îndeletnicesc cu ea oarecum de plăcere; dar la început i s-a dat un loc în cadrul educaţiei pentru că natura însăşi caută, lucru

care s-a spus adeseori, nu numai o trudă corectă, ci şi posibilitatea unei tihne nobile; căci acesta este punctul de plecare pentru toate – ca să vorbim încă o dată[3] despre el. (3) Căci, dacă este nevoie de amândouă, iar odihna e în mai mare măsură de dorit şi în mai mare măsură finalitate decât munca, rămâne de cercetat în ce acţiuni trebuie să constea această odihnă. De bună seamă, nu în joc: pentru că atunci jocul ar fi în mod necesar pentru noi finalitatea vieţii. (4) Or, dacă acest lucru este imposibil, iar jocurile sunt de folosit mai degrabă în cursul ocupaţiilor (întrucât cel care face un efort are nevoie de destindere, iar jocul există în scopul destinderii, munca desfăşurându-se în schimb în efort şi încordare), din acest motiv jocurile trebuie introduse urmărindu-se momentul potrivit al folosirii lor, ca şi cum ele s-ar aduce drept leac. 1338 a Căci o astfel de mişcare a sufletului este o relaxare şi, datorită plăcerii, o destindere. Cât despre odihnă, se pare că ea însăşi conţine plăcerea, mulţumirea şi traiul fericit. (5) Dar de acest lucru beneficiază nu cei ocupaţi, ci aceia neocupaţi. Lucrătorul lucrează în vederea unei finalităţi considerate neatinsă, pe când fericirea este o finalitate pe care toţi o socotesc însoţită nu de tristeţe, ci de plăcere. Totuşi, această plăcere nu o mai concep toţi la fel, ci fiecare în felul propriu şi după dispoziţia proprie, iar cel mai bun o concepe drept cea mai bună şi provenită din cele mai nobile surse[4].

(6) Devine evident că şi în vederea răgazului petrecut în distracţie este nevoie de o anumită învăţătură şi educaţie[5], iar aceste elemente ale educaţiei şi aceste învăţături trebuie a se însuşi pentru ele însele, pe când cele în vederea muncii – drept necesare şi menite altor lucruri. (7) De aceea, înaintaşii noştri au încadrat şi muzica în educaţie, nu ca pe un lucru necesar (căci ea nu prezintă nimic de felul acesta), nici ca pe un lucru folositor (cum sunt literele pentru dobândirea de bunuri, gospodărire, studiu şi numeroase activităţi politice, sau cum este şi pictura, folositoare, se pare, spre a judeca mai bine operele artiştilor), tot aşa nici asemeni gimnasticii, folositoare sănătăţii şi vigorii (pentru că din muzică nu vedem rezultând nici una, nici alta dintre acestea). (8) Ea rămâne, prin urmare, ca o distracţie în timpul liber, scop pentru care şi este introdusă, în mod evident, căci ei o încadrează în ceea ce socotesc a fi distracţia oamenilor liberi. De aceea Homer a făurit următoarele versuri: „Numai pe el la ospăţul bogat a-l pofti e nevoie“[6]; tot astfel, vorbind mai departe despre „cine merge să cheme... vreun aed“ – spune „să-l desfete cu cântu-i“[7]. Şi în altă parte Odiseu zice că zăbava cea mai plăcută este între oameni ce se veselesc (9) „când, la ospăţ, în palaturi, ascultă olaltă aedul / Bine pe laviţe stând“[8].

(10) Este, prin urmare, evident că există o anumită educaţie în spiritul căreia copiii trebuie instruiţi, nu pentru că ea ar fi utilă, nici pentru că ar fi necesară, ci pentru că este adecvată oamenilor liberi şi aleasă; dacă ea este una singură sau de mai multe tipuri, care sunt acestea şi cum trebuie predate, lucrurile sunt de discutat mai târziu[9]. (11) Acum însă am înaintat până în punctul în care putem spune că şi de la cei vechi avem mărturia subiectelor de instruire fixate. Muzica pune în lumină acest fapt. Totodată, ea pune în lumină faptul că în educaţia copiilor trebuie să intre anumite lucruri utile nu numai datorită utilităţii, ca în cazul studiului literelor, ci şi datorită posibilităţii dobândirii multor alte cunoştinţe prin intermediul acestora; (12) la fel, şi pictura trebuie să intre în educaţia copiilor nu ca ei să nu greşească în privinţa cumpărăturilor personale şi să nu se înşele în cumpărarea şi vânzarea de mărfuri, ci mai curând pentru că pictura oferă putinţa contemplării frumuseţii proprii corpurilor. A căuta pretutineni utilul este prea puţin potrivit celor cu suflete înalte şi celor liberi[10].

(13) O dată ce este evident că educaţia trebuie făcută prin deprinderi mai înainte decât prin raţiune, vizând mai întâi corpul şi apoi inteligenţa, este limpede din acestea că este necesar a-i încredinţa pe copii gimnasticii şi antrenamentului sportiv; căci dintre acestea prima asigură o dispoziţie a corpului de o anumită calitate, cealaltă diverse priceperi.

Capitolul IV

(1) Dimpotrivă, în prezent, dintre cetăţile despre care se crede în mod deosebit că acordă atenţie copiilor, unele le creează o dispoziţie atletică, astfel compromiţând atât forma, cât şi creşterea corpurilor; laconienii nu au comis această greşeală, în schimb ei aduc copiii la condiţia de fiare prin exerciţii istovitoare, pe motiv că acest lucru ar fi de cel mai mare folos pentru curaj. (2) Totuşi, după cum s-a spus adesea[11], grija nu trebuie asumată privind către o singură virtute, ori cu precădere către aceasta. Şi chiar dacă privesc către aceasta, ei nu găsesc soluţia nici în acest sens. Pentru că nici la celelalte vieţuitoare şi nici la neamurile barbare nu vedem curajul însoţindu-i pe cei mai sălbatici, ci mai degrabă pe cei cu firi mai blânde şi asemănătoare leilor. (3) Multe sunt neamurile care ajung uşor la omor şi canibalism, cum este cazul aheilor şi heniohilor de la Pont şi al altor neamuri fără ieşire la mare, unele la fel ca acestea, altele – mai accentuat: aceste neamuri sunt înclinate spre tâlhărie, dar

nu au cunoscut curajul. (4) Mai mult, îi vedem pe înşişi laconienii, superiori altora câtă vreme au stăruit în dăruirea pentru efort, acum mai slabi decât alţii[12] chiar în întrecerile gimnice şi războinice, deoarece nu se distingeau printr-un antrenament corespunzător al tineretului, ci doar prin pregătire – în faţa unor oameni nepregătiţi. (5) Aşa încât trebuie pusă pe primul loc frumuseţea morală, nu ferocitatea; căci nici lupul şi nici vreo altă sălbăticiune nu ar participa la o întrecere în înfruntarea vreunei primejdii nobile, ci mai degrabă omul desăvârşit. (6) Iar cei care au fost prea neglijenţi cu copiii în aceste privinţe şi care i-au lăsat neinstruiţi în cele necesare îi transformă cu adevărat în nişte muncitori cu braţele, făcându-i utili pentru arta politică numai într-o anumită activitate şi chiar în aceasta, cum rezultă din discuţie, mai puţin decât alţii. (7) Trebuie judecat nu pornind de la faptele din trecut, ci de la cele actuale: căci acum ei au rivali în educaţie, pe când înainte nu aveau.

Că gimnastica trebuie practicată şi cum trebuie practicată s-a căzut de acord. Astfel, până la adolescenţă trebuie recurs la exerciţii mai uşoare, interzise fiind hrana prea frugală şi eforturile istovitoare, spre a nu exista nici un impediment în creştere. (8) Există un indiciu deloc neglijabil al posibilităţii apariţiei acestui efect: la jocurile olimpice s-ar putea găsi doar doi sau trei care au învins atât la maturitate, cât şi în copilărie, din pricină că antrenamentul de tineri le răpeşte vigoarea prin exerciţii prea solicitante. (9) O dată ce, începând cu adolescenţa, trei ani ei s-au dedicat altor învăţături, atunci este potrivit ca la vârsta următoare să fie introduse eforturile şi regimul alimentar strict. Nu trebuie să se ostenească în acelaşi timp cu mintea şi cu corpul, întrucât fiecare dintre aceste sforţări produce în mod natural un efect contrar, efortul corpului afectând mintea, cel al minţii afectând corpul.

Capitolul V

(1) În privinţa muzicii, am ridicat unele probleme în cadrul discuţiei şi mai înainte; este bine ca, semnalându-le şi acum, să le dezvoltăm pentru a rezulta un fel de preludiu la argumentele pe care le-ar putea aduce cineva într-o expunere despre muzică. (2) În privinţa ei nu este uşor de distins care îi este influenţa şi nici din ce motiv trebuie să ne îndeletnicim cu ea – oare pentru joc şi odihnă, cum este cu somnul şi băutura? (Acestea în sine nu fac parte dintre ocupaţiile înalte, dar sunt

plăcute şi totodată „o stavilă pun grijii“[13], cum spune Euripide; (3) de aceea, şi muzica este pusă în acelaşi rând cu ele şi intră în modul de trai deopotrivă toate acestea, somn, băutură şi muzică, fiind încadrat aici şi dansul; ori este de socotit mai curând că muzica tinde întrucâtva spre virtute presupunând că ea poate, după cum gimnastica asigură corpului o anume calitate, să confere şi ea caracterului o anume calitate, obişnuindu-l să se poată bucura corect, (4) ori ea contribuie cumva la petrecerea timpului şi la înţelepciunea practică (căci acest lucru este de considerat al treilea dintre cele menţionate).

Nu este nici o îndoială că tinerii trebuie educaţi nu de dragul jocului (pentru că atunci când învaţă, ei nu participă la un joc, întrucât învăţătura este însoţită de incomoditate). Tot astfel, nici acordarea de timp liber nu este potrivită copilăriei şi vârstelor următoare (căci finalitatea nu este compatibilă cu vreun lucru nefinalizat). (5) Dar poate s-ar ivi părerea că râvna copiilor se îndreaptă spre ceea ce va fi joc, o dată ajunşi la maturitate şi împliniţi. Însă dacă situaţia este de felul acesta, pentru ce ar trebui să studieze ei înşişi şi nu să guste desfătarea şi învăţătura de la alţii care se ocupă cu muzica, precum regii mezilor şi ai perşilor? (6) Într-adevăr, execuţia este în mod necesar superioară în cazul celor care şi-au făcut din aceasta o muncă şi o artă, faţă de cei ce se ocupă doar atât timp cât este necesar învăţăturii. Iar dacă trebuie să se trudească ei înşişi în astfel de privinţe, ar trebui să se pregătească ei înşişi şi în privinţa artei culinare, ceea ce ar fi absurd.

(7) Aceeaşi dificultate este întâmpinată şi dacă se presupune că muzica poate face caracterele mai bune. Căci de ce trebuie ca ei să înveţe aceste
339 b lucruri personal, şi nu să se bucure corect şi să poată discerne ascultându-i pe alţii, cum fac laconienii? Căci, aceia, fără să înveţe, pot totuşi să distingă corect, se spune, melodiile reuşite şi pe cele nereuşite. (8) Acelaşi raţionament şi dacă muzica trebuie practicată pentru distracţie şi pentru o petrecere a timpului demnă de un om liber: de ce trebuie să învăţăm personal, în loc să ne bucurăm de practicarea muzicii de către alţii? Se poate examina şi concepţia pe care o avem despre zei: căci, după socotinţa poeţilor, Zeus nu cântă el din voce sau cithară, ci îi numim chiar oameni de jos pe cei ce fac aceasta, iar despre această acţiune spunem că este improprie unui bărbat, în afară de cazul când este beat sau glumeşte. (9) Dar poate cu privire la acestea examinarea se cuvine făcută mai târziu[14].

Primul lucru de cercetat este dacă muzica trebuie sau nu să fie inclusă în educaţie, şi ce influenţă are ea, dintre cele trei puse în discuţie, educaţia, jocul sau divertismentul? Pe drept cuvânt este încadrată în toate trei, şi se arată a le aparţine. (10) Căci rostul jocului este recrearea, recrearea

este în mod necesar plăcută (fiind un fel de leac pentru incomoditatea dată de eforturi), iar distracţia este general acceptată ca trebuind să includă nu numai frumosul, ci şi plăcutul (căci a fi fericit provine din acestea amândouă); (11) despre muzică afirmăm cu toţii că este printre cele mai plăcute lucruri, fie ea simplă sau însoţită de cântec[15] (spune, oricum, şi Musaios[16] că „muritorilor cel mai plăcut le e cântul"). De aceea şi la întruniri şi petreceri este pe drept cuvânt, primită ca putând să aducă bună dispoziţie, aşa încât şi pe acest temei s-ar putea socoti că aceia mai tineri trebuie educaţi în spiritul muzicii. (12) Căci plăcerile care sunt nedăunătoare se potrivesc nu numai cu finalitatea, ci şi cu repausul. Şi de vreme ce oamenilor li se întâmplă rareori să atingă finalitatea, dar ei se opresc adeseori şi se îndeletnicesc cu jocurile nu numai pentru o ţintă anume, ci şi de plăcere, ar rezulta că este utilă recrearea în desfătările date de muzică.

(13) Dar oamenilor li se poate întâmpla să transforme jocurile în finalitate; căci şi finalitatea cuprinde poate o anumită delectare, dar nu una oarecare: dar căutând-o pe cea dintâi, oamenii o iau pe cea de a doua drept aceasta, din pricina unei anume asemănări cu finalitatea acţiunilor. Pentru că aici finalitatea nu e preferabilă pentru vreun rezultat viitor, iar plăceri de felul acesta nu sunt îndreptate spre nimic din viitor, ci spre cele trecute, cum ar fi eforturile, cu incomoditatea lor. (14) Aşadar, cauza căutării fericirii prin mijlocirea acestor delectări se poate presupune pe bună dreptate a fi tocmai aceasta; însă în privinţa implicării în muzică, nu este singura cauză, ci se adaugă, pe cât se pare, şi utilitatea ei în momentele de odihnă. (15) Totuşi, trebuie cercetat dacă nu cumva acest fapt este întâmplător, iar natura muzicii este mai onorabilă decât conformitatea cu folosul menţionat, trebuind nu doar a beneficia de delectarea comună ce rezultă din ea, delectare a cărei percepţie o au cu toţii (căci muzica include o plăcere naturală, de aceea apropierea de ea este îndrăgită de toate vârstele şi caracterele), ci a observa dacă ea are vreo influenţă, atât asupra caracterelor, cât şi asupra spiritului. (16) Acest lucru ar fi limpede dacă am dobândi o anume calitate a caracterelor datorită ei. Dar noi chiar dobândim o anume calitate, situaţie ce reiese evident din multe lucruri de tot felul, şi nu în ultimul rând din melodiile lui Olympos[17]; căci este un fapt general admis că acestea fac sufletele inspirate, iar inspiraţia este un afect al caracterului în raport cu sufletul. (17) Mai mult, cei ce ascultă imitaţii participă afectiv cu toţii, chiar în afara ritmurilor şi a melodiilor însele[18]. Iar de vreme ce se întâmplă ca muzica să fie dintre cele plăcute, iar virtutea e legată de bucuria corectă, de iubire şi ură, este nevoie, lucru limpede, de învăţarea şi deprinderea

mai înainte de toate a discernerii corecte şi a bucuriei în faţa caracterelor nobile şi a faptelor frumoase. (18) Iar în ritmuri şi în melodii există asemănări puternice cu naturile adevărate ale mâniei şi blândeţii, ca şi ale curajului şi cumpătării şi ale tuturor contrariilor acestora, precum şi ale celorlalte caractere (rezultă limpede din fapte: ne transformăm ca suflet la ascultarea unor lucruri de acest fel). (19) Dar obişnuinţa întristării şi bucuriei în faţa unor lucruri asemănătoare este apropiată de trăirile respective în faţa realităţii (de pildă, dacă cineva se bucură privind imaginea unui lucru nu din altă pricină decât datorită formei ca atare, în mod necesar îi va fi plăcută şi contemplarea însuşi lucrului a cărui imagine o priveşte); (20) dar se întâmplă ca în alte lucruri perceptibile să nu existe nici o asemănare cu caracterele, de pildă în cele pipăite şi în cele gustate, iar în cele vizibile asemănarea e estompată. (Pentru că există asemenea figuri, însă de mică întindere, şi nu toate participă la o astfel de percepţie; mai mult, ele nu sunt elemente asemănătoare caracterelor, ci respectivele figuri şi culori sunt mai degrabă semne ale caracterelor, (21) iar acestea sunt exprimate de corp, care arată pasiunile). Totuşi, în măsura în care există o diferenţă şi legat de contemplarea acestor lucruri, tinerii nu trebuie să contemple lucrările lui Pauson, ci pe acelea ale lui Polygnotos[19] sau pe ale oricărui alt pictor sau sculptor expert în ilustrarea caracterului. Dar în înseşi melodiile există elemente imitative ale caracterelor, (22) iar acest lucru este evident: căci natura armoniilor a variat îndată, astfel încât ascultătorii au altă dispoziţie, şi nu de acelaşi fel pentru fiecare dintre ele, ci sub influenţa unora, ei sunt într-o stare mai apropiată de tânguire şi mai apăsătoare, ca de pildă sub influenţa aşa-numitei armonii în modul mixolidian, sub influenţa altora – într-o stare de mai mare liniştire a cugetului, ca de pildă, sub influenţa celor relaxate, şi sunt într-o stare de moderaţie şi echilibru mai ales sub influenţa celeilalte, adică aceea în modul dorian, singura dintre armonii despre care se se crede că produce aceste stări, pe când cea în modul frigian îi face inspiraţi. (23) Pe acestea le semnalează pe bună dreptate cei care au reflectat în chip filosofic la această parte a educaţiei. Ei îşi iau dovezile vorbelor din înseşi faptele[20]. La fel stau lucrurile şi în privinţa ritmurilor (unele au un caracter mai static, altele dinamic, iar dintre acestea din urmă, unele au mişcări mai nerafinate, altele mai proprii oamenilor liberi).

(24) Este, aşadar, evident din acestea că muzica poate să aducă o anume calitate caracterului sufletului. Iar dacă poate face aceasta, atunci e limpede că tinerii trebuie îndrumaţi şi educaţi în spiritul ei[21]. (25) Predarea muzicii este în acord cu natura corespunzătoare vârstei; deoarece tinerii, datorită vârstei, nu suportă de bunăvoie nici un lucru care nu este

agreabil, iar muzica este prin natură dintre cele agreabile. Şi se pare că există o înrudire între armonii şi ritmuri; de aceea mulţi dintre înţelepţi afirmă – unii, că sufletul este armonie, alţii, că implică armonie[22].

Capitolul VI

(1) Însă dacă tinerii trebuie sau nu să înveţe ei înşişi, cântând din voce sau din instrumente, aşa cum s-a pus întrebarea mai înainte – este de discutat acum. Nu este nici o îndoială că prezintă o mare importanţă, în privinţa dobândirii unei anume calităţi, participarea persoanei înseşi la activităţile respective. Este un lucru imposibil sau în orice caz un lucru dificil ca ei să ajungă capabili să discearnă cu competenţă dacă nu s-au implicat în aceste activităţi. (2) Totodată copiii trebuie să aibă cu ce să-şi petreacă timpul, şi trebuie socotită drept bine găsită sunătoarea lui Archytas[23], care le este dată copiilor mici pentru ca, ocupaţi cu ea, să nu spargă ceva din casă. Căci vlăstarul tânăr nu-şi află astâmpăr. Aceasta este potrivită pruncilor, iar educaţia este „sunătoarea“ tinerilor, când au mai crescut. (3) Aşadar, din astfel de lucruri este evident că instruirea muzicală trebuie făcută în aşa fel încât copiii să ia parte chiar la execuţie. Ceea ce e adecvat sau inadecvat vârstelor nu este greu să definim şi să desluşim faţă de cei ce susţin că această ocupaţie este o muncă de jos. (4) Căci mai întâi, de vreme ce implicarea în activităţi este necesară aprecierii, pentru acest motiv ei trebuie să ia contact de tineri cu activităţile, iar când înaintează în vârstă să renunţe la execuţie, dar să poată judeca lucrurile nobile şi să se bucure corect datorită învăţăturii dobândite în tinereţe. (5) Cât despre obiecţia pe care o ridică unii, şi anume că muzica i-ar reduce pe oameni la condiţia de meseriaş, nu este greu de găsit soluţia, dacă examinăm până la ce punct trebuie să participe 1341 a la execuţie cei educaţi pentru virtutea civică şi cu ce fel de melodii şi cu ce fel de ritmuri trebuie familiarizaţi, precum şi cu ce fel de instrumente muzicale trebuie să se facă învăţarea, pentru că se pare că şi aceasta prezintă importanţă. (6) În acestea constă soluţia în faţa obiecţiei, căci nimic nu împiedică faptul ca anumite moduri muzicale să producă efectul menţionat. Este evident prin urmare că învăţarea muzicii nu trebuie nici să afecteze activităţile de mai târziu, nici să dea corpului o condiţie de inferioritate şi să-l facă de nefolosit pentru pregătirile militare şi civice, în sensul aplicaţiilor prezente şi al învăţăturilor de mai târziu.

(7) Aşa s-ar întâmpla în cazul învăţării muzicii, dacă nu ar exista strădania pentru deprinderea elementelor care ţintesc către întrecerile profesioniste şi pentru deprinderea, dintre aceste acţiuni, a celor impresionante şi ieşite din comun care acum au pătruns în întreceri, iar din întreceri în educaţie; (8) dimpotrivă, se recomandă o limită pentru astfel de elemente până când ele le asigură tinerilor capacitatea de a se bucura de melodii şi ritmuri nobile – şi nu numai de partea comună a muzicii, cum fac şi unele dintre celelalte vieţuitoare, ca şi mulţimea de sclavi şi de copii mici. E limpede din acestea şi ce fel de instrumente se cuvin întrebuinţate. (9) Pentru că în educaţie nu trebuie introduse nici flautele şi nici alt instrument profesionist cum ar fi cithara sau vreun alt instrument de felul acesta, ci doar acelea care îi vor face pe copii buni discipoli fie ai educaţiei muzicale, fie ai altui fel de educaţie. În plus, flautul nu este un instrument etic, ci mai degrabă delirant, aşa că el se cuvine folosit pentru acele ocazii în care contemplarea, mai mult decât învăţătura, poate aduce purificarea. (10) Să adăugăm că se ridică împotriva utilizării flautului în educaţie şi imposibilitatea de a vorbi în timpul cântatului din flaut. De aceea pe bună dreptate au respins înaintaşii noştri folosirea lui de către tineri şi de către oamenii liberi, deşi la început l-au întrebuinţat. (11) Aceasta pentru că, devenind mai neocupaţi datorită prosperităţii şi cu sufletul mai înălţat către virtute, pe deasupra mândrindu-se cu faptele săvârşite atât înainte, cât şi după războaiele medice, ei se dedicau oricărei învăţături, fără nici un discernământ, ci numai cu aplicare spre cercetare. De aceea ei au introdus şi flautistica între învăţături. (12) Într-adevăr, în Lacedemona un conducător de cor a cântat el însuşi din flaut pentru corul său, iar la Atena atât de mult s-a împământenit obiceiul, încât se poate spune că majoritatea oamenilor liberi se ocupau cu flautistica. Este limpede din tăbliţa pe care a afişat-o, pentru Ecfantides, Thrasippos, care a fost choreg[24]. Mai târziu, flautistica a fost respinsă datorită experienţei înseşi, atunci când oamenii au devenit capabili să distingă mai bine ceea ce se îndreaptă către virtute şi ceea ce nu se îndreaptă către virtute. (13) La fel şi cu multe dintre instrumentele vechi, ca de pildă pectidele, barbitoanele şi cele ce contribuie la desfătarea auditoriului instrumentiştilor, heptagoanele, trigoanele şi sambykele[25], şi toate cele ce necesită o ştiinţă de practician. Adevăr grăieşte şi povestirea celor vechi despre flaute. Astfel, se spune că Atena, cum a născocit flautele, le-a şi aruncat. (14) Şi nu zadarnic se mai spune că zeiţa a făcut aceasta pentru că îi urâţeau chipul. Totuşi este mai verosimilă explicaţia că învăţarea cântatului din flaut nu are nimic de a face cu inteligenţa – şi tocmai Atenei îi atribuim ocrotirea ştiinţei şi artei.

(15) Ca urmare, respingem formarea profesionistă atât în instrumente cât şi în execuţie – (considerăm formare profesionistă cea în vederea întrecerilor, pentru că acela care o practică îşi desfăşoară îndeletnicirea nu pentru propria-i virtute, ci pentru plăcerea ascultătorilor, şi aceasta nerafinată; tocmai de aceea judecăm că execuţia nu este proprie oamenilor liberi, ci mai proprie condiţiei de zilier. (16) Şi se ajunge, de bună seamă, ca ei să devină oameni de jos, căci scopul pentru care îşi creează finalitatea este inferior. Pentru că spectatorul, fiind nerafinat, alterează de obicei muzica, astfel încât, chiar artiştilor care evoluează pentru el, le imprimă o anumită calitate, atât lor înşile, cât şi în privinţa corpurilor lor, datorită mişcărilor.

Capitolul VII

(1) Mai rămâne de examinat problema armoniilor şi a ritmurilor, iar în legătură cu educaţia, dacă trebuie făcut uz de toate armoniile şi de toate ritmurile sau trebuie făcută o selecţie, apoi dacă vom da aceeaşi definiţie pentru cei care fac eforturi în vederea educaţiei sau este nevoie de o altă definiţie, adică o a treia[26]. De vreme ce observăm că muzica depinde de compoziţia melodiei şi de ritmuri, nu trebuie neglijată pentru nici una dintre cele două componente influenţa pe care o are asupra educaţiei şi nu trebuie neglijată nici întrebarea dacă este de ales mai curând muzica melodioasă decât cea ritmică[27]. (2) Considerând, deci, că multe lucruri sunt spuse cu îndreptăţire în acest domeniu de către unii dintre specialiştii în muzică din zilele noastre şi de către acei experţi în filosofie care au totodată experienţă în educaţie văzută în legătura ei cu muzica[28], acelora care doresc să caute precizia până în cele mai mici amănunte le vom recomanda lucrările respective; acum însă vom face distincţii în maniera legilor, vorbind despre acestea doar într-o schiţă.

(3) O dată ce admitem distincţia între melodii aşa cum disting unii specialişti în filosofie[29], stabilind că există melodii etice, practice şi entuziastice (iar ei stabilesc natura armoniilor drept proprie fiecărui tip, altă armonie pentru altă melodie[30]) şi o dată ce afirmăm că muzica nu trebuie folosită cu un singur ţel, ci urmărind mai multe (respectiv pentru educaţie şi purificare (*katharsis*) – ce înţelegem prin purificare vom spune acum simplu, urmând a trata mai clar în discuţiile despre poetică[31] –, iar în al treilea rând pentru recreare, pentru destindere şi pentru odihna de după încordare) – este evident că trebuie utilizate toate armoniile, însă 1342 a

nu utilizate toate la fel, ci pentru educaţie – cele mai pronunţat etice, iar pentru audierea altora care interpretează – cele practice şi cele entuziastice[32]. (4) Căci pasiunea care se stârneşte cu putere în unele suflete există în toate, dar se deosebeşte printr-un grad mai mic sau mai mare, de pildă milă şi frică, precum şi inspiraţie; căci într-adevăr unii sunt posedaţi de această agitaţie, dar sub influenţa melodiilor sacre, ori de câte ori ascultă melodii ce aduc sufletul la delir, îi vedem potolindu-se ca sub înrâurirea unei lecuiri sau purificări[33]; (5) de bună seamă aceleaşi trăiri le încearcă în mod necesar şi cei stăpâniţi de milă, cei cuprinşi de frică şi cei cuprinşi de pasiuni în general, precum şi ceilalţi, în măsura în care fiecare se implică în astfel de lucruri, şi tuturor li se trezeşte o anumită purificare şi un simţământ de uşurare însoţit de delectare[34]. La fel, şi melodiile purificatoare le aduc oamenilor o încântare nevătămătoare.

(6) De aceea, pentru concurenţii care se îndeletnicesc cu muzica de teatru trebuie stabilit ca ei să utilizeze astfel de armonii şi astfel de melodii; întrucât spectatorul este de două feluri, unul, omul liber şi educat, celălalt, omul lipsit de rafinament, reprezentat de meseriaşi şi zilieri şi alţii asemenea, trebuie oferite întreceri şi spectacole şi unor astfel de oameni în scopul recreării. (7) Şi sunt – după cum sufletele acestora se află într-o stare care s-a abătut de la dispoziţia conformă naturii – sunt, aşadar, şi deviaţii ale armoniilor şi variante încordate şi stridente ale melodiilor, şi fiecărora le aduce desfătare ceea ce le este potrivit în mod natural; tocmai de aceea concurenţilor le trebuie dată îngăduinţa utilizării, faţă de un anume fel de spectator, a unui anume fel de muzică[35].

(8) Pentru educaţie, după cum s-a spus, trebuie făcut uz, dintre melodii, de acelea etice şi de armonii de acest fel. Aşa este armonia dorică, după cum am spus mai înainte. Trebuie admisă eventual o alta, aprobată de către cei cu experienţă în îndeletnicirea filosofiei şi în educaţia muzicală. Socrate, în „Republica“, fără îndreptăţire, lasă loc numai frigianului împreună cu dorianul, iar acestea respingând flautul dintre instrumente[36]. Aceasta întrucât frigiana are printre armonii aceeaşi influenţă cu flautul printre instrumente: ambele sunt delirante şi patetice. (10) O ilustrează poezia: căci orice emoţie bahică şi orice agitaţie de acest fel sunt cu precădere, dintre instrumente, în puterea flautelor, iar dintre armonii aceste trăiri îşi găsesc adecvarea în melodiile frigiene; ditirambul, de exemplu, este după părerea unanimă de origine frigiană. (11) Cei în domeniu vorbesc despre numeroase exemple, dintre care se remarcă încercarea lui Filoxenos de a compune un ditiramb „Misienii“, în dorian: nu a izbutit, ci prin însăşi natura compoziţiei a alunecat din nou în cuvenita armonie frigică. (12) Iar cât priveşte armonia dorică, toţi

sunt de acord că este cea mai gravă şi are în cel mai înalt grad un caracter dârz. Mai mult, o dată ce lăudăm media între extreme şi spunem că ea trebuie urmărită, şi că doricul are această natură în raport cu celelalte armonii, este evident că melodiile dorice se cuvin predate cu precădere acelora mai tineri.

(13) Există două scopuri, posibilul şi adecvarea. Iar oamenii trebuie să întreprindă cu precădere lucrurile posibile şi adecvate fiecăruia. Iar acestea sunt şi ele delimitate în raport cu vârstele. Astfel, celor istoviţi de ani nu le este uşor să cânte armoniile încordate, ci natura le inspiră celor de vârsta aceasta armonii relaxate. (14) De aceea, unii specialişti în muzică îi reproşează pe bună dreptate lui Socrate şi faptul că a dezaprobat pentru educaţie armoniile destinse[37], ei argumentând că acestea nu ţin de forţa băuturii, aşa cum le socoteşte el drept armonii specifice beţiei – căci beţia are un efect frenetic mai degrabă –, ci sunt obosite. Aşa încât, pentru vârsta care urmează, aceia mai vârstnici trebuie să se ocupe atât cu acest fel de armonii, cât şi cu melodii de felul acesta. (15) Mai mult, dacă există printre armonii vreuna care se potriveşte vârstei copiilor datorită puterii de a induce în acelaşi timp ordine şi educaţie, aşa cum se arată a se fi întâmplat în mod particular cu aceea lidiană, este atunci limpede că principiile definitorii care trebuie stabilite în educaţie sunt trei la număr, cel mediu, cel posibil şi cel adecvat[38].

NOTE

Cartea I

[1] Πολιτικά (*politika*) este neutrul plural, în sens de „cercetări asupra cetăţii". La începutul *Eticii nicomahice*, care este ca o introducere la studiul acestor subiecte politice, Aristotel foloseşte termenul πολιτική (*politike*, I, 1, 1094 a 27; 1094 b 14 etc.), formă adjectivală care implică în acelaşi timp ştiinţa (ἐπισιήμη (*episteme*)) şi arta sau capacitatea (τέχνη, δύναμις (*techne*, *dynamis*)). Astfel, politica se prezintă ca un studiu ştiinţific, în vederea acţiunii politice, al problemelor cetăţii şi al mijloacelor de a îmbunătăţi viaţa comunităţii civice (cf. *Politica*, I, cap. XI, 1258 b 9; II, cap. I, 1260 b 32; III, cap. VIII, 1279 b 12; IV, cap. I, 1288 b 36 şi urm.; etc.). Scopul acestei arte, care cuprinde scopurile celorlalte ştiinţe, este binele cetăţii (*Et. nic.* VII, 11, 1160 a 11), şi apare drept însuşi binele omului (I, 1, 1094 b 7), fericirea (εὐδαιμονία (*eudaimonia*)), I, 2 1095 a 18 – cf. *Pol.*, III, cap. IX, 1281 a 2, ce rezultă din practicarea frumosului în sens moral şi a dreptăţii (*Pol.*, VII, cap. III, 1325 a 32 şi urm., III, cap. IX, 1281 a 3; cf. *Et. nic.*, I, 1, 1094 b 14); astfel, politica este o ştiinţă suverană. Şi etica individuală este subordonată, din multe puncte de vedere, politicii, adevărată etică socială – în calitatea ei de etică a unei comunităţi civice care trăieşte în conformitate cu un regim, πολιτεία (*politeia*), ce este, mai mult decât un document juridic, un mod de viaţă (*Pol.*, IV, cap. XI, 1295 a 40 – βίος τις (*bios tis*)) oferit tuturor membrilor ei.

[2] Cetatea, în *Politica* lui Aristotel, apare ca o comunitate alcătuită din conducători şi conduşi. Este un întreg compus din părţi (*Pol.*, I, cap. II, 1253 a 20; VII, cap. VIII, 1322 a 21 şi urm.), nu un amestec, μίξις, κρᾶσις (*mixis, krasis*), ale cărui componente ar forma o entitate nouă. Este o sinteză (III, cap. III, 1276 b 6), o uniune de elemente simple (ἀσύνθετα (*asyntheta*)) care subzistă ca atare în interiorul compusului. Fiind un întreg, cetatea se compune din elemente neasemănătoare (II, cap. II, 1261 a 29), dintre care unele conduc şi altele sunt conduse (I, cap. VI, 1254 a 28 şi urm.). Părţile

ei, adică indivizii care o alcătuiesc, sunt în raport cu ea în aceeaşi relaţie ca şi părţile oricărui întreg faţă de acel întreg (I, cap. II, 1253 a 26).

[3] Platon a arătat despre cetate că este o comunitate (*Republica*, II, 371 b; V, 462 c; II, 369 c), idee cu mare influenţă asupra gândirii politice din Grecia.

[4] Termenul „comunitate", ce revine adesea în *Politica*, are un sens mult mai larg decât cel de asociaţie. Plecând de la indicaţii din *Etica nicomahică* şi din *Politica*, Jean Aubonnet (*ad locum*) face precizările următoare: 1 – comunitatea se compune din cel puţin două fiinţe umane diferite una de alta (*Et. nic.*, V, 8, 1133 a 16 şi urm.), care în general nu sunt unele faţă de altele în relaţia instrument – finalitate (*Pol.*, VII, cap. VIII, 1328 a 21 şi urm. şi *Et. nic.*, VIII, 13, 1161 a 32 şi urm.), excepţie făcând comunitatea dintre stăpân şi sclav (*Pol.*, I, *passim*); 2 – aceste fiinţe umane posedă bunuri şi le pot schimba; fără schimburi reciproce nu există comunitate (*Et. nic.*, V, 8, 1132 b 5). Bunurile devin comensurabile între ele datorită monedei care permite evaluarea şi, ca urmare, schimbul (*Et. nic.*, V, 8, 1133 b 15 şi urm.); 3 – cele două părţi se unesc într-o acţiune comună – πρᾶξις (*praxis*), *Et. nic.*, X, 12, 1172 a 3 şi urm.; de exemplu, membrii unei cetăţi se unesc pentru a atinge o anumită fericire (*Pol.*, VII, cap. VIII, 1328 a 36 şi urm.; cei ai cetăţii ideale, pentru practicarea virtuţii); comunitatea implică scop comun (*Et. nic.*, VIII, 11, 1160 a 8 şi urm. şi acţiune comună; 4 – uneori în *Et. nic.* pare a exista un contract între părţile comunităţii (*Et. nic.*, VIII, 14, 1161 b 13 şi urm.); în *Politica* nu apare o astfel de afirmaţie: statul este conform naturii, ca şi familia (cf. Newman, I, 41 şi urm.). Comunitatea politică este o asociere de oameni egali şi asemănători (cf. *Pol.*, III, cap. VI, 1279 a 9); omul de stat, πολιτικός (*politikos*), care se ocupă de afacerile cetăţii, este deci doar un *primus inter pares*. De aceea el diferă în mod esenţial de un rege, de un cap de familie sau de un stăpân.

[5] Mai ales Socrate (Xenofon, *Memorabilia*, III, 4, 12; III, 6, 14) şi Platon (*Omul politic*, 258 e-259 a; *Legile*, III, 680 d-681 a; 683 a).

[6] Omul politic este cel care se ocupă de problemele cetăţii (cf. *Pol.*, I, cap. XI, 1259 a 33 şi urm.), conducător într-o cetate liberă care se guvernează ea însăşi, după concepţiile grecilor. Uneori termenul are semnificaţii mai largi, Aristotel cerându-i omului politic numeroase cunoştinţe în domeniul legislaţiei şi al ştiinţelor. Astfel, termenul este legat de νομοθέτης (*nomothetes*), legiuitorul, cunoscător al politicii sub aspectul ei teoretic (cf. IV, cap. I, 1288 b 26; V, cap. IX, 1309 b 35; VII, cap. IV, 1326 a 4).

[7] Sir David Ross (*Aristotel*, trad. Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus, Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 228) arată că *Politica* lui Aristotel începe cu o secţiune (I, cap. I, 2) care (1) se pare că apără statul împotriva concepţiei sofiste conform căreia statul există prin convenţie, neavând nici un temei

pentru supunerea cetăţenilor săi şi (2) clarifică natura acestuia, distingându-l de celelalte forme de comunitate.

[8] Ἐπιστήμη (*episteme*) – cunoaştere adevărată şi ştiinţifică, spre deosebire de δόξα (*doxa*) – opinie; corp de cunoştinţe organizat, ştiinţă; cunoaşterea teoretică, în opoziţie cu πρακτική (*praktike*), ştiinţa practică, şi ποιητική (*poietike*), ştiinţa productivă.

[9] Cf. *Pol.*, I, cap. VIII, 1256 a 2. În studiul asupra cetăţii (*Pol.*, I, cap. II şi III, 1252 a 24-1253 b 22) şi în studiul asupra fericirii (*Et nic.*, I) este adoptată aceeaşi metodă de cercetare: divizarea unui întreg compus în elementele lui simple şi examinarea lor separat. A se vedea şi studiul asupra cetăţeanului, *Pol.*, III, cap. I-V.

[10] Τεχνικόν (*technikon*) < τέχνη (*techne*) – artă în general, tehnică, meşteşug, meserie. Neavând conotaţii estetice, τέχνη (*techne*) desemnează în concepţia aristotelică orice activitate productivă al cărei scop este realizarea unui lucru exterior agentului.

[11] Investigaţia urmează exemplul lui Platon (*Rep.*, II, 359 a; *Legile*, III, 678 şi urm.), dar obiectul diferă: pe de o parte, Aristotel urmăreşte să distingă stăpânul de gospodar, de rege şi de omul politic. Pe de altă parte, îşi propune să dovedească felul în care cetatea este conformă naturii. Această metodă genetică este de fapt identică metodei analitice din cap. I pentru că are ca punct de plecare elementele cele mai simple şi implică astfel folosirea analizei.

[12] Pentru sensul conceptului de „necesar“ (ἀναγκαῖον (*anankaion*)) la Aristotel, a se vedea *Metafizica*, Δ (V), 1015 a 20-1015 b 15: „Necesar (ἀναγκαῖον) se zice la acel ceva fără de concursul căruia nu este posibilă viaţa, de exemplu, respiraţia şi hrana necesare animalului, întrucât fără ele n-ar putea fi. Şi încă mai este ceva, anume acel fără de care binele nici n-ar fi, nici n-ar deveni, sau răul n-ar fi îndepărtat ori înlăturat, precum este necesar să bei doctoria pentru a nu mai fi bolnav şi să iei calea Eginei pentru a primi o sumă de bani. Apoi, constrângerea şi violenţa. Ele împiedică şi opresc chiar impulsul şi alegerea. Constrângerea se şi zice că este necesară şi de aceea dureroasă, pentru că, după Euenos:

„orice este în strictă necesitate produce necazuri“

şi tot asemenea, ceva necesar, adică violenţa după spusa lui Sofocle:

„silnicia m-a împins la aceasta“

necesitatea, aşadar, aduce pe drept cuvânt cu inflexibilitatea însăşi. Aceasta pentru că e contrară mişcării care ar urma alegerii ca şi raţionamentului. Şi, încă, necesar este ceea ce nu ar fi posibil să fie altcum. De aceea, într-un fel, se numesc necesare toate cele ce derivă din acest necesar. Se mai admite că este necesar ceea ce face sau ceea ce se suferă, prin constrângere, când în urmarea actului de violenţă nu mai este posibil imboldul firesc, deci este cu necesitate acel ceva datorită căruia nu se poate altfel: toate acestea privesc şi cauzele ajutătoare ale vieţii ca şi ale binelui. Atunci când este imposibil fie

binele, fie viaţa şi firea să existe fără unele din acestea, atunci ele sunt necesare şi deci fiecare cauză, prin ea însăşi necesară. Şi demonstraţia ţine de cele necesare, pentru că nu este posibil să ducă la altceva dacă ea este făcută cum trebuie. Cauza acestei necesităţi o constituie premisele însele, deci propoziţiile din care vine silogismul nu pot fi altfel de cum sunt. Unele lucruri au cauza prin care sunt necesare în afară, altele însă, altfel decât acestea, dau necesitate din ele însele. Astfel încât, în sensul prim şi deci propriu, necesar este simplul. Fiindcă el nu poate fi într-o mulţime de moduri, deci nu este într-un fel sau în altul. Atunci ar fi mai multe stări. Iar dacă sunt lucruri veşnice şi nemişcate, ele nu au a fi în nici un chip supuse violenţei sau la orice altceva potrivnic naturii lor" (pasajele din *Metafizica* sunt citate în traducerea lui Gheorghe Vlăduţescu – Aristotel, *Metafizica*, A-E, Paideia, 1998).

[13] Deşi despre alegerea morală par să fi existat discuţii mai vechi (Aristotel, *Et. nic.*, III, 1111 b), prima analiză care ni s-a păstrat este cea a lui Aristotel (*ibid.* 1111 b-1115 a), care defineşte alegerea deliberată προαίρεσις (*proairesis*) (1113 a) drept „o aspiraţie deliberată spre ceea ce depinde de noi" (pasajele citate din *Etica nicomahică* sunt preluate din traducerea realizată de Stella Petecel – Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988). Alegerea priveşte întotdeauna mijloacele; doar voinţa βούλευσις (*bouleusis*) vizează scopul. Alegerea aduce acţiunile πράξεις (*praxeis*) umane în sfera moralităţii; ea este precedată de un act intelectual de voinţă şi se bazează pe acesta. Astfel, Aristotel mută discuţia despre moralitate din domeniul intelecţiei (poziţia socratică) în cel al voinţei.

[14] Pentru sensurile aristotelice ale termenului φύσις (*physis*), ilustrative sunt pasajele din *Met.*, Δ (V), 1014 b 16-1015 a 19: „Natură (φύσις) se zice, într-un sens, generării celor ce cresc, (...) iar în altul, acelui ceva prim prezent-în din care se dezvoltă ceea ce creşte. Apoi, mai este şi acela de la care vine prima mişcare în fiecare din cele ce există în mod natural, potrivit cu ceea ce îi este propriu. (...) Se mai zice natură şi acelui ceva prim, datorită căruia lucrurile de această natură sunt sau din care provin şi care, în sine, este amorf şi lipsit de puterea de a se schimba (...) Se mai numeşte, în alt sens, natură şi substanţa lucrurilor naturii (...). Dar nu numai materia primă este natură, – aceasta în două sensuri, anume primă în raport cu ceva anume şi primă în general, (...) – ci şi configuraţia sau substanţa. Căci este scopul devenirii înseşi. Prin extensiune, de altfel, se spune că în general orice esenţă este natură, de îndată ce natura este şi ea un fel de esenţă (...)".

În *Fizica* (II, 192 b), natura este definită drept „cauza şi principiul mişcării şi repausului pentru lucrurile în care este prezentă în chip nemijlocit". Φύσις (*physis*) este spirituală pentru că este în primul rând

formă (*Fiz.*, II, 193 a) şi acţionează în vederea unei finalităţi (*Fiz.*, II, 194 a). Aristotel extinde φύσις (*physis*) până în domeniul lucrurilor neînsufleţite.

[15] Este posibil ca textul să se refere la anumite cuţite care la sacrificiile de la Delfi serveau mai multor întrebuinţări, fiind totodată ieftine (cf. Athenaios, *Deipnosophistae*, 173 c şi urm.).

[16] Cf. VII, cap. VII, 1327 b, 24-32.

[17] Euripide, *Ifigenia în Aulis*, 1400.

[18] Căsătorie şi sclavie.

[19] Hesiod, *Munci şi zile*, 405.

[20] Ὁμοσιπύους (*homosipyous*) respectiv ὁμοκάπους (*homokapous*). Σιπύη (*sipye*) era lada de lemn unde se păstra pâinea, iar κάπη (*kape*), ieslea. Menţionarea denumirilor date membrilor gospodăriei de către Charondas, legiuitorul Catanei (cf. *Pol.*, II, cap. XII, 1274 a 23), şi de către Epimenides, poet care a scris şi un tratat despre regimul cretan (Diogenes Laertios I, 109-115), are rolul de a indica faptul că familia (în sens larg, cf. nota 44) îşi are originea în nevoile vieţii cotidiene.

[21] O exprimare similară la Platon (*Legile*, VI, 776 a). Cuvântul ἀποικία (*apoikia*), colonie, este derivat de la οἰκία (*oikia*), casă, gospodărie.

[22] Expresia παῖδες παίδων (*paides paidon*) este homerică (*Iliada*, XX, 308; cf. Platon, *Legile*, 681 b).

[23] Neamurile sunt văzute în opoziţie cu elinii; ἔθνος (*ethnos*) desemnează un grup de oameni de aceeaşi origine, ansamblul unui trib sau al unei populaţii care se opune în general unei πόλις (*polis*), statul-cetate.

[24] Homer, *Odiseea*, IX, 114-115. Pasajul citat aici de Aristotel se referă la rânduielile din ţara Ciclopilor, unde nu existau legi: „Şi-n a Ciclopilor ţară, a celor ţâfnoşi, fără lege, / Iată-am ajuns: ei acolo, pe nemuritori lăsând seama, / Nici nu sădesc vreun răsad cu-a lor trudă, nici câmpul nu-l ară, / Ci toate, fără arat, fără vreun semănat, cresc din fire, / Grâne şi orz, ca şi struguri din viţa de vie, ce-aduce / Vinul cu gustul bogat; toate cresc doar sub ploaia lui Zeus, / N-au ei nici sfat şi-adunare, nici legi şi nici juzi buni de pace, / Ci locuiesc doar în creştet de munţi, sub înaltele vârfuri, / În câte-o peşteră-adânc sfredelită, porunci fiecare / Dând la copii şi neveste, şi nici între ei nu-şi ţin seama.“ (*Odiseea*, IX, 106-115) – traducerea citatelor din *Odiseea* aparţine lui Dan Sluşanschi – Homer, *Odysseia*, Paideia, 1997. Excepţie face versul neautentic din VIII, cap. III.

[25] Cf. *Metafizica*, B (III), 2, 997 b 10; Λ (XII), 8, 1074 b 3 şi urm.

Pentru relativitatea reprezentărilor antropomorfe ale divinităţii, a se vedea Xenofan din Colofon *apud* Clemens, *Stromata*, V, 110 [II, 400, 1 St.] după fr. B 14: „Dacă boii şi caii şi leii ar avea mâini sau dacă – cu mâinile – ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii, caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor şi le-ar face trupuri aşa cum fiecare din ei îşi are trupul“ – trad. D.M. Pippidi.

[26] Această αὐτάρκεια (*autarkeia*), starea de a fi suficient sieşi, atât în ceea ce priveşte necesarul (*Pol.*, VII, cap. IV, 1326 b 4), cât şi viaţa fericită (III, cap. IX, 1280 b 34) este definită în *Et. nic.*, I, 5, 1097 b 14, drept „ceea ce, numai prin sine, dă vieţii împlinire şi o face demnă de dorit". Ea se poate concepe ca deţinere a unor resurse materiale şi a unor condiţii spirituale şi morale care permit o completă realizare a fiinţei umane fără nici o nevoie de ajutor exterior, material sau moral.

[27] Cf. Platon, *Rep.*, II, 369 d, 371 b. După Aristotel, *Et. nic.*, VIII, 11, 1160 a 21, „comunitatea politică nu urmăreşte interesul de moment, ci pe cel care se extinde asupra vieţii întregi". Oamenii au în vedere mai întâi necesarul, pentru ca apoi să caute ceea ce este mai nobil (*Pol.*, VII, cap. X, 1329 b 27). Noţiunea de bunăstare, opusă simplei existenţe, este una dintre temele esenţiale ale *Eticii* şi ale *Politicii* lui Aristotel.

[28] Totuşi, Aristotel va preciza că formele deviate ale cetăţii nu sunt naturale; dimpotrivă, ele sunt contra naturii (*Pol.*, III, cap. XVII, 1287 b 39).

[29] Cf. *Et. nic.*, IX, 9, 1169 b 16 şi urm.: „omul este o fiinţă socială, destinată prin natură vieţii în comun"; cf. şi *Et. nic.*, I, 5, 1097 b 11; VIII, 14, 1162 a 17 şi *Etica eudemică*, VII, 10, 1242 a 22.

[30] Homer, *Il.*, IX, 63.

[31] Jocul aici menţionat nu se poate identifica exact. În orice caz, cuvântul ἄζυξ (*azyx*) pare un termen tehnic, sugerând o situare neprotejată.

[32] Aceeaşi idee este exprimată în cap. VIII, 1256 b 21.

[33] Cf. *Et. nic.*, IX, 9, 1170 b 11 şi urm., unde Aristotel vede comuniunea de gânduri şi idei drept definitorie pentru viaţa în comun a oamenilor, care este fără analogie cu viaţa în comun a animalelor, aceasta neconstând decât în a paşte împreună. Isocrate, în pasaje pe care Aristotel le are, poate, în vedere (*Despre schimb*, 253-257 şi *Nicocles*, 50 şi urm.), vorbise deja despre limbaj ca despre un caracter distinctiv al omului, iar înaintea lui, Socrate considera limbajul drept una dintre condiţiile vieţii politice (Xenofon, *Mem.*, IV, 3, 12).

[34] Dacă în I, cap. II, 1252 a, 26-34, originea familiei şi, implicit, cea a cetăţii se raportau la instincte comune animalelor şi oamenilor, aici familia şi cetatea nu pot exista decât pentru fiinţe umane, existenţa lor implicând calităţi pe care natura le-a dat doar omului. Cf. *Et. nic.*, VIII, 11, 1160 a 19.

[35] Aristotel consideră că, în ordinea naturii, este primordial ceea ce trebuie să aibă prioritate în înţelegerea noastră, de pildă ideile generale şi abstracte care sunt cauza sau principiul determinant al ideilor particulare şi individuale. Cf. *Fizica*, VIII, 7, 260, b 17; *Met.*, Δ (V), 11, 1019 a 1; cf. şi *infra*, nota 37.

[36] Separarea părţii de întreg implică de fapt pierderea substanţei (οὐσία (*ousia*)), iar pierderea acesteia implică distrugere (cf. *De generatione animalium*, II, 1, 734 b 24); legat de οὐσία (*ousia*) unui lucru, a se vedea în particular *Despre suflet*, II, 1, 412 b 18 şi urm.

[37] Aceste afirmaţii sunt legate între ele. Cetatea există prin natură în sensul că ea este întregul spre care omul tinde ca spre propria împlinire şi fără de care nu poate fi de sine stătător. El este inclus în cetate ca parte a ei. Iar pentru că ea este întregul din care individul face parte în mod necesar, cetatea este anterioară individului, după cum în general un întreg este anterior părţilor sale. Platon recunoaşte cetatea drept întregul pentru care indivizii sau mai degrabă diversele grupuri sunt părţi (*Rep.*, VIII, 552 a). Aşadar, dacă gospodăria, fiind mai necesară, este anterioară din punct de vedere cronologic, cetatea este anterioară din punct de vedere ontologic; cu alte cuvinte, cetatea este scopul însuşi, la realizarea căruia gospodăria contribuie în calitate de mijloc.

[38] Cetatea este naturală, dar creşterea ei necesită îmbinarea dintre tendinţa naturală, pe de o parte, şi voinţa şi acţiunea oamenilor, pe de altă parte.

[39] Cf. Hesiod, *Munci şi zile*, 275; Herodot, IV, 108; Platon, *Legile*, 765 e; *Protagoras*, 327 d-e, precum şi Aristotel, *Et. nic.*, VII, 7, 1150 a 1-5.

[40] Pentru Vettori şi alţi comentatori, armele sunt înţelepciunea şi virtutea. Alţii interpretează dativele drept finale: *arma homini data sunt ad prudentiam et virtutem* (omului i-au fost date arme pentru înţelepciune şi virtute) Montecatini; cf. şi Rostagni, *Aristotel*, Poetica, 1927, p. XL. În acest caz, o „armă" ar putea fi limbajul.

[41] În original δικαιοσύνη... δίκη... δίκη... δικαῖον (*dikaiosyne... dike... dike... dikaion*). Δικαιοσύνη (*dikaiosyne*) este rectitudinea morală, calitatea omului care trăieşte în conformitate cu etica socială a cetăţii. Este în acelaşi timp o virtute etică şi o calitate juridică. Δίκη (*dike*), la origine indicarea lucrului corect care trebuie făcut, este în acelaşi timp regula generală de drept definită de către legile cetăţii şi aplicarea, de către justiţia cetăţii, a acestui drept general la un caz particular, sub formă de sentinţă pronunţată într-o judecată, în urma unei acţiuni judiciare. Δικαῖον (*dikaion*), drept, justiţie.

[42] Expresii asemănătoare în *Pol.*, III, cap. XIII, 1283 a 38, *Et. nic.*, V, 10, 1134 a 31 şi *Retorica*, II, 1, 1377 b 22; cf. şi *Pol.*, VI, cap. VIII, 1322 a 5 şi urm.

[43] Pentru Aristotel, *economia* este în acelaşi timp arta de a gospodări un cămin şi ştiinţa folosirii resurselor.

[44] Familia în antichitate, în lumea greacă şi la fel în cea romană, avea un înţeles mult mai larg, incluzând nu numai persoanele înrudite, ci, pe lângă familia propriu-zisă a stăpânului, sclavii, astfel încât echivalentul românesc este noţiunea de gospodărie, eventual aceea de cămin.

[45] „«Căsătoria» nu are un nume indo-european. Se spune numai – iar aceasta prin expresii mereu reînnoite în diferitele limbi indo-europene – despre bărbat că îşi „conduce, ia" (la sine) o soţie pe care un alt bărbat i-o

«dă» (lat. *uxorem ducere* şi respectiv *nuptum dare*). Iar despre femeie, că ea „merge spre a fi soţie", primind astfel mai degrabă un rol decât împlinind un act (lat. *ire in matrimonium*)" – Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Économie, parenté, societé, Paris, 1969, p. 239, unde savantul citează, în cadrul argumentării, chiar acest pasaj din Aristotel (*l'union de l'homme et de la femme n'a pas de nom*); trad. Dan Sluşanschi, în Émile Benveniste, *Vocabularul instituţiilor indo-europene*, I, *Economie, rudenie, societate*, Paideia, 1999, p. 199.

[46] Scopul dublu al *Politicii*, respectiv cercetare ştiinţifică şi utilitate practică, este indicat adesea: *Pol.*, I, cap. XI, 1258 b 9; II, 1, 1260 b 32; III, cap. VIII, 1279 b 12; IV, cap. I, 1288 b 35 şi urm.

[47] I, cap. I, 1252 a 7 şi urm.

[48] Relaţia pe care o stabileşte Aristotel între τὸ βίαιον (*to biaion*), samavolnicia, şi τὸ παρὰ φύσιν (*to para physin*), ceea ce este contra naturii (*Fizica*, IV, 8, 215 a 3 şi *passim*), provine de la Platon (*Timaios*, 64 d) şi de la alţi filosofi (cf. de exemplu Platon, *Prot.*, 337 d: legea, tiran al oamenilor, după Hippias); pe de altă parte, se observă o relaţie între forţă şi injustiţie în versurile lui Hesiod (*Munci şi zile*, 275) şi într-o opinie exprimată de Aristotel (*Pol.*, VII, cap. II, 1324 a 35; cf. şi III, cap. III, 1276 a 12 şi 16, 1287 a 10 şi urm.). După Platon (*Legile*, 777 b), sclavul era o proprietate împovărătoare şi sclavia însăşi, o instituţie care pricinuia numeroase dificultăţi.

[49] Asupra operelor lui Dedal, a se vedea Aristotel, *Despre suflet*, I, 3, 406 b 18; Platon, *Menon*, 970; *Eutyfron*, 11 b. Marele merit al lui Dedal a fost încercarea de exprimare a mişcării în statuile sale, ceea ce reprezenta un uriaş progres faţă de sculptura egipteană. Acestui personaj legendar i s-a atribuit, între altele, puterea de a crea statui însufleţite. Imaginea uneltelor casnice şi a ustensilelor de bucătărie lucrând singure şi făcând astfel inutilă existenţa sclavilor este întâlnită la poeţii comediei vechi (Crates şi alţii, cf. Athenaios, *Deipn.*, 267 e).

[50] Homer, *Il.*, XVIII, 376. Versurile din *Iliada* citate în acest text sunt în traducerea lui G. Murnu (Homer, *Iliada*, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1995); fac excepţie cel din I, cap. II, 1253 a 5 (*Il.*, IX, 63), cel din II, cap. VII, 1267 a 2 (*Il.*, IX, 319) şi cel din IV, cap. IV, 1292 a 13-14 (*Il.*, II, 204), ultimele fiind două citate în traducerea lui Dan Sluşanschi, Homer, *Iliada*, Paideia, 1998.

[51] Producţia ποίησις (*poiesis*) are drept finalitate un rezultat ἔργον (*ergon*) distinct de activitatea care îl produce, şi care persistă după încetarea acţiunii. Ea se deosebeşte de acţiune πρᾶξις (*praxis*), care tinde să nu producă nici un rezultat în afara ei înseşi, finalitatea ei constând chiar în această activitate, ἐνέργεια (*energeia*). Cf. *Et. nic.*, I, 1, 1094 a 3 şi urm.; 16 şi urm.

[52] Cf. *Pol.*, V, cap. XI, 1315 b 4 şi urm. şi VII, cap. XIV, 1333 b 27 şi urm.

[53] Întrucât există mari diferenţe între toate compusele naturale, începând cu obiectele inanimate şi ajungând la vieţuitoare şi la om, diversele părţi ale acestor compuse nu pot avea nici aceleaşi relaţii între ele, nici acelaşi raport de subordonare. Asupra concepţiei despre compuse la Aristotel, a se vedea *Pol.*, III, cap. I, 1274 b 38.

[54] „Străină de subiect" sau „exoterică" (scriere destinată circulaţiei în afara Lyceului – adj. ἐξωτερικός (*exoterikos*) < ἔξω (*exo*), având drept corespondent în limba latină *exterior, externus*).

[55] Adoptând lecţiunea λόγου (*logou*) din Π^2 în loc de λόγῳ (*logoi*) Π^1 şi Dreizehnter. Cu cea de a doua lecţiune, traducerea ar fi „celelalte vieţuitoare nu se supun raţiunii, deşi o percep, ci unor stări".

[56] Aristotel semnalează atât diferenţa între suflete, cât şi diferenţa între corpuri; de altfel, el acordă importanţă staturii verticale a omului (*De partibus animalium*, II, 10, 656 a 10), care îl deosebeşte de celelalte vieţuitoare.

[57] Cealaltă formă de sclavie existând în mod natural.

[58] În timpul dezbaterilor din agora, oratorilor politici li se putea aduce ácuzaţia că susţin legi care contraveneau legilor fundamentale ale Atenei, acuzaţie denumită γραφὴ παρανόμων (*graphe paranomon*).

[59] Οἱ σοφοί (*hoi sophoi*), înţelepţii, termen ce nu-i include numai pe filosofi, sunt pentru Aristotel opuşi celor mulţi, οἱ πολλοί (*hoi polloi*).

[60] Deosebirea este că un principiu comun – nu există putere fără virtute – se interpretează diferit: conform unei opinii, puterea, prin ea însăşi, implică virtute şi conferă dreptul, întemeiat pe însăşi această virtute, de a aservi orice captiv. Conform celeilalte, puterea trebuie însoţită de virtute pentru a se putea stabili o relaţie normală între stăpân şi sclav, bazată pe bunăvoinţă reciprocă.

[61] Sintagma ἄτεροι λόγοι (*hateroi logoi*), „argumentele celelalte", este diferit interpretată de comentatori, ca referindu-se la una sau alta dintre cele două opinii, ori la amândouă (1 – sclavia convenţională este dreaptă numai dacă este însoţită de bună învoire; 2 – ea este dreaptă datorită superiorităţii implicate în simplul fapt de a fi mai puternic). Διαστάντων (...) χωρὶς τούτων (*diastanton choris touton*) „dacă argumentările stau (...) faţă în faţă" se poate referi fie la confruntarea opiniilor, fie la punerea la o parte a argumentelor uneia dintre teze, fie la distingerea celei de a doua opinii de ideea – comună ambelor teorii – că sclavia convenţională este dreaptă pentru că se bazează pe o formă de superioritate în virtute.

[62] Theodectes din Faselis, contemporan şi prieten al lui Aristotel (aici, frag. 3 Nauck). În afară de tragedii, a scris câteva tratate de politică.

[63] Cf. *Pol.*, I, cap. II, 252 a 34. Criteriul utilităţii comune, care se aplică aici sclaviei, se aplică de asemenea oricărei instituţii a cetăţii, întrucât utilitatea comună este o condiţie a concordiei din cetate (*Et. nic.*, IX, 6,

1167 b 2 şi urm.) şi finalitatea comunităţii politice (*Et. nic.*, VIII, 11, 1160 a 11). După Platon (*Legile*, VI, 756 e), între stăpâni şi sclavi nu poate exista o veritabilă concordie.

[64] Aristotel are în vedere aici, ca şi în I, cap. I, 1252 a 7 şi urm., un pasaj din Platon (*Omul politic*, 258 e şi urm. şi mai ales 259 b).

[65] Proverbul constituie un vers din piesa *Pankratias* a lui Filemon (poet comic, cca 300 î.Ch.), frag. 53 Kock.

[66] Termenul χρηματιστική (*chrematistike*) apare adesea în cap. VIII-XI; folosirea lui variază mult; se referă atât la gospodărirea familiei, cât şi la cea a cetăţii. În afara pasajelor unde este folosit într-un sens nedeterminat (ex. 1256 a 1, 1257 b 5, 9, 18), cuvântul se aplică uneori artei înavuţirii în general; este identic atunci cu κτητική (*ktetike*, 1256 b 27, 40), arta dobândirii de bunuri, incluzând formele ei bune şi rele (1257 a 17; b 2, 36; 1258 a 6, 37); adesea este asociat formei negative a acestei arte, adică înavuţirea prin schimb doar în vederea câştigului în bani (1257 a 29; 1258 a 8 şi poate 1259 a 5), care este de asemenea numită ἡ μάλιστα χρηματιστική (*he malista chrematistike*, 1256 b 40 şi urm.), ἡ καπηλικὴ χρημ. (*he kapelike chrem.*, 1257 b 20), ἡ μεταβλητικὴ χρημ. (*he metabletike chrem.*, 1258 a 14), ἡ μὴ ἀναγκαία χρημ. (*he me anankaia chrem.*, 1258 b 1, 21), şi este rareori asociată formei onorabile de înavuţire (1258 a 20, 38), care priveşte bogăţia naturală, strâns legată de gospodărirea familiei şi a cetăţii şi numită, de asemenea, χρημ. κατὰ φύσιν (*chrem. kata physin*, 1257 b 19), οἰκονομικὴ χρημ. (*oikonomike chrem.*, 1257 b 20), ἡ ἀναγκαία χρημ. (*he anankaia chrem.*, 1258 a 16), οἰκειοτάτη χρημ. (*oikeiotate chrem.*, 1258 b 20). În capitolul XI apare o formă intermediară între acestea două (1258 b 27 şi urm.).

[67] Aristotel include printre modurile naturale de a dobândi bunuri şi pirateria, pe care o consideră, ca şi Platon (*Legile*, VII, 823 d) drept o specie de vânătoare (care este la rândul ei un fel de război, 1256 b 23). Pentru vechii greci, pirateria, cum arată Tucidide (I, 5), nu era un lucru dezonorant (cf. Homer, *Od.*, III, 73; IX, 252); pentru ei piratul avea oarecum trăsăturile unui războinic. Pirateria a fost tolerată în Mediterana occidentală până în vremea lui Aristotel şi chiar mai târziu. În 67 î.Ch., Pompei a trebuit să lupte contra piraţilor din Mediterana de răsărit. Platon (*Legile*, VIII, 845 c) şi Xenofon (*Statul spartan*, 2, 6 şi urm.) aprobă toleranţa Spartei pentru furtul practicat cu îndemânare. Pe de altă parte, hoţii şi tâlharii sunt priviţi ca fiinţe josnice (*Et. nic.*, IV, 3, 1122 a 7, V, 10, 1134 a 19).

[68] Solon, frag. 1, 71 Diehl. Solon, legiuitorul Atenei (594 î.Ch.) care a abolit datoriile săracilor şi a stabilit o democraţie moderată. A scris şi poeme pe teme cetăţeneşti.

[69] Cf. *Pol.*, II, cap. II, 1261 b 12. Schimbul pare să înceapă la nivelul satului şi al oraşului; comerţul fiind introdus destul de târziu, el nu este natural. Este posibil ca acest pasaj să fie o critică la adresa cetăţii primitive a lui Platon (*Rep.*, II, 371 a-d).

[70] Membrii satului sunt separaţi în sensul că nu mai sunt „comeseni": s-au împărţit într-un număr de gospodării.

[71] Adică fără mijlocirea banului, care aici este opus lucrurilor utile, din cauză că nu serveşte direct hranei, ca grâul şi vinul.

[72] Aici arta înavuţirii este văzută sub aspectul ei negativ: negustorul nu produce el însuşi, ci cumpără spre a revinde, nu pentru a răspunde nevoilor gospodăriei sale (cf. Platon, *Omul politic*, 260 c; *Rep.*, II, 371 d; *Sofistul*, 223 d). Această formă de artă a înavuţirii, posterioară apariţiei monedei, nu este o consecinţă a acesteia, ci a unei concepţii greşite despre finalitatea vieţii omeneşti (1257 b 40 şi urm.; 1258 a 5).

[73] Moneda era încă doar o unitate de măsură, nu o sursă de profit.

[74] Termenul grec χρήματα (*chremata*) este ambiguu; cum notează Newman, adesea el înseamnă chiar „bani", oricum evocând întotdeauna această idee. Καί (*kai*) are aici un sens explicativ.

[75] Midas, rege mitic al Frigiei care, pentru a-l fi tratat bine pe Silen prizonier, a primit de la Dionysos puterea de a i se îndeplini orice dorinţă. Cerând să prefacă în aur orice va atinge, a ajuns să preschimbe în aur şi alimentele. Atunci zeul, pentru a-l scăpa de acest funest privilegiu, i-a poruncit să se scalde în râul Paktolos (după alt mit, pentru a nu fi acordat suficientă cinstire artei lirei, Midas a fost pedepsit de Apollo să poarte urechi de măgar).

[76] Cum ar fi arta militară, sau virtuţi ca de pildă curajul (cf. *Et. nic.*, II, 4, 1105 b 20 şi urm.; V, 1, 1129 a 11 şi urm.).

[77] Adevărata formă de artă a înavuţirii priveşte nu atât hrana, cât veşmintele, instrumentele, sclavii, după cum indică Aristotel în cap. VIII, 1256 b 19 şi urm. Totuşi, Aristotel consideră şi deţinerea mijloacelor de subzistenţă drept o formă de bogăţie.

[78] Asupra ideii că omul politic, ca şi ţesătorul, nu are îndatorirea să producă materia asupra căreia îşi exercită arta, cf. *Pol.*, VII, cap. IV, 1325 b 40 şi urm., cap. XIII, 1332 a 28 şi Platon, *Legile*, X, 889 a.

[79] Cf. cap. VIII, 1256 a 15; cap. IX, 1258 a 19.

[80] În elină τόκος (*tokos*) înseamnă şi „vlăstar, copil", şi „dobândă".

[81] Chares din Paros, contemporan cu Aristotel ca şi Apollodor; cf. Varro, *De re rustica*, I, 1, 18 şi Pliniu, *Istoria naturală, passim.*

[82] Contemporan cu Solon şi trecut, ca şi el, în rândul Celor şapte înţelepţi, Thales din Milet, întemeietorul filosofiei greceşti, a trăit la sfârşitul sec. VI şi începutul sec. V î.Ch.

[83] Nu este sigur dacă este vorba despre Dionysios I (405-367 î.Ch.) sau despre Dionysios al II-lea (367-344 î.Ch.).

[84] Cap. III, 1253 b 5 şi urm.

[85] Amasis, 569-525 î.Ch., ultimul mare rege egiptean din dinastia saită. După Herodot, II, 172, ajuns rege, dar dispreţuit din pricina originii lui umile,

Amasis a făcut, dintr-un lighean de aur folosit pentru spălatul picioarelor, o statuie a unui zeu, venerată de toţi egiptenii; tot astfel, el cerea să fie tratat drept ceea ce devenise, şi nu drept omul din popor care fusese.

[86] Homer, *Il.*, I, 544 *et passim.* Ideea unităţii dintre neamul omenesc şi cel divin apare la Hesiod (*Munci şi zile*, 108) şi la Pindar (*Nemeenele*, VI, 1).

[87] Ἀρετή (*arete*) are sensul iniţial de excelenţă într-un domeniu, văzută drept competenţă sau performanţă, ulterior ajungând să însemne virtute. Aristotel enumeră aici trei dintre cele patru virtuţi fundamentale, în concepţia grecilor. S-ar mai adăuga înţelepciunea, virtute care ar fi greu de atribuit sclavului, pentru că el nu participă la raţiune decât în măsura în care o percepe la ceilalţi.

[88] Socrate (Platon, *Menon*, 71 b) afirmă identitatea moderaţiei şi a altor virtuţi ale femeii şi ale bărbatului, spre deosebire de sofistul Gorgias. Aristotel îşi propune aici să demonstreze că virtutea variază cu funcţia în cetate: virtutea celui condus nu este aceeaşi cu virtutea conducătorului, Totuşi, el mai intenţionează să arate, contrar celor care limitau virtutea la conducător (*Pol.*, III, cap. IV, 1277 a 20), că fiinţa care se supune prin natură, femeie, copil ori sclav, nu este lipsită de virtute, ci are un anumit tip de virtute care variază în raport cu constituţia sa sufletească şi cu funcţia sa. În acest context, ca de altfel şi în alte situaţii, Aristotel alege o cale de mijloc între două extreme.

[89] Cf. *Et. nic.*, IV, 7, 1124 a 1; X, 10, 1179 b 10 şi urm.; *Magna moralia*, II, 9, 1207 b 20 şi urm., *Et. eud.*, VII, 15. Καλοκἀγαθία (*kalokagathia*), calitatea a ceea ce este frumos şi bun – căci frumuseţea fizică este semnul frumuseţii sufletului – este tipul de virtute de care sclavii, copiii şi femeile sunt mai îndepărtaţi, în concepţia lui Aristotel. Conceptul de καλοκἀγαθία (*kalokagathia*), aplicat iniţial la nobleţea ereditară, pentru ca, o dată cu Socrate, să se configureze într-un ideal complex, de perfecţiune morală şi, în general, umană, a deţinut un rol de maximă importanţă în evoluţia civilizaţiei greceşti. Pentru o privire de ansamblu a evoluţiei idealului de καλοκἀγαθία (*kalokagathia*), cu referire specială la Platon, cf. K.S. Katsimanis, *Étude sur le rapport entre le Beau et le Bien chez Platon* (cap. III: *L'homme beau et bon*), Lille, 1977, 279-333.

[90] Adică existenţa unei fiinţe care conduce prin natură şi a unei fiinţe care este condusă prin natură, fiecare cu virtutea ei proprie.

[91] O expunere mai detaliată a părţilor sufletului în *Pol.*, VII, cap. XIV, 1333 a 17 şi urm.

[92] Aceasta poate aduce o diferenţă de grad, dar nu şi de natură între virtutea bărbatului şi cea a femeii. În *Et. nic.*, III, 4, 1111 b 8, alegerea deliberată (προαίρεσις (*proairesis*)) şi, în *Et. nic.*, VI, 13, 1144 b 8, inteligenţa (νοῦς (*nous*)), sunt considerate a nu le aparţine copiilor, ei trăind, după *Et. nic.*, III, 15, 1119 b 5, sub impulsul dorinţei.

[93] Pentru Aristotel, virtutea este o justă măsură (μέσον (*meson*)), iar el face distincţia între virtuţi etice şi virtuţi intelectuale, II, 1103 a-b). Dianoetice

sau intelectuale sunt virtuţile gândirii, deci ale părţii raţionale a sufletului, cele etice sau morale sunt virtuţile caracterului, corespunzând părţii dezirante (raţională şi iraţională totodată). Jaeger şi alţi exegeţi au atras atenţia asupra faptului că originea acestei diviziuni este platoniciană, prefigurarea sau chiar schiţa ei putând fi recunoscută în *Cratylos*, 411a-414b; *Rep.*, IV, 485a-487a; *Legile*, XII, 967e-968 d. Se face simţită şi la Aristotel concepţia intelectualistă socratică despre virtute, însă temperată de recunoaşterea elementelor voliţionale – προαίρεσις (*proairesis*), alegerea deliberată.

[94] Newman indică o comparaţie cu ajutorul căreia se poate înţelege raţionamentul. Funcţia de a vindeca este văzută la modul absolut şi în deplinătatea ei când este vorba de medicul care conduce tratamentul ca un maestru; ea este văzută doar sub un aspect particular când este vorba despre asistentul care execută prescripţiile medicului; cf. VII, cap. III, 1325 b 21 şi *Et. nic.*, X, 8, 1178 c 18; *Pol.*, III, cap. IV, 1277 b 25.

[95] Cf. Platon, *Menon*, 71-73, deşi din lipsa articolului înaintea lui Σωκράτης (*Socrates*) se deduce că Aristotel vorbeşte nu despre interlocutorul lui Menon, ci despre Socratele istoric, a cărui opinie era aceasta (Xenofon, *Banchetul*, II, 9).

[96] Platon, *Rep.*, IV, 444 d; pentru comportarea corectă, cf. Platon, *Charmides*, 172 a; *Menon*, 97.

[97] Gorgias, sofist din sec. V î.Ch.; cf. Platon, *Menon*, 71 d-e.

[98] Sofocle, *Aias*, 293.

[99] Prin finalitate înţelegându-se în acest caz fiinţa umană complet dezvoltată.

[100] Servitute care se limitează la obiectul muncii lui particulare, şi deci nu este generală, ca aceea a sclavului prin natură.

[101] Meşteşugarii nu aparţin prin naştere unei anumite meserii, deci nu le este proprie prin origine şi caracter o formă particulară de virtute, cum se întâmplă în cazul sclavilor prin natură.

Această responsabilitate a stăpânului poate fi încredinţată unui intendent (*Pol.*, I, cap. VII, 1255 b 36), dar stăpânul nu trebuie să-şi neglijeze datoria personală de a fi îndrumătorul moral al sclavilor lui.

[102] Aluzie la Platon, *Legile*, VI, 777 e; cf. şi IV, 720 b şi urm. Alteori Platon recunoaşte totuşi virtuţile umane ale anumitor sclavi.

[103] Aristotel nu spune de ce, dar probabil ideea sa este că sclavul nu poate participa la raţiune decât într-un singur mod, şi anume înţelegând raţiunea pentru care îndeplineşte diferite acţiuni. Copilul (1260 a 13) are deja capacitatea deliberării, τὸ βουλευτικόν (*to bouleutikon*), deşi încă imperfectă, pe când sclavul nu o are, el putând doar să recunoască raţiunea atunci când i se explică motivele unei acţiuni bune.

[104] Principiile ce caracterizează democraţia ateniană sunt *isonomia*, egalitatea în faţa legii, şi *isegoria*, dreptul egal de a vorbi în adunări; cf.

Gustave Glotz, *Cetatea greacă*, traducere de Mioara Izverna şi Pan Izverna, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1992, 156-171.

Democraţia ateniană este una dintre primele forme de democraţie directă: în principiu toţi cetăţenii liberi (bărbaţii) votau proiectele de hotărâri sau propuneau amendamente, spre deosebire de democraţiile reprezentative din zilele noastre.

Cartea a II-a

[1] Referirea se face la Isocrate, care în a doua carte a *Politicii* critică teoria. Opinia lui Isocrate asupra acestui subiect este dezvoltată în *Despre schimb*, 79-83.

[2] Πολιτεία (*politeia*), regimul în sens general, nu este numai o organizare ierarhizată a diferitelor funcţii, ci şi un mod de viaţă corespunzând unui anume ideal (o ordine morală); în sensul său propriu, cuvântul πολιτεία (*politeia*) desemnează fie ansamblul cetăţenilor, corpul civic, ca şi πολίτευμα (*politeuma*) (cf. III, cap. VI, 1278 b 11), fie regimul mixt pe care, în lipsa altui termen, Aristotel îl numeşte tot πολιτεία (*politeia*); cf. *infra*, nota 130. Πολιτεία (*politeia*) poate semnifica şi cetăţenie, drepturi civice şi politice.

[3] Criticile aduse de către Aristotel teoriilor expuse în *Republica* (cap. II-V) şi în *Legile* (cap. VI) urmăresc să pună în evidenţă dificultăţile pe care le-ar prezenta realizarea cetăţii lui Platon şi să ofere posibilitatea unei noi schiţe a cetăţii ideale (1260 b 32 şi urm.).

[4] La Platon, Socrate exprima el însuşi rezerve faţă de proiectul său de comunitate (*Republica*, V, 450 c).

[5] Cf. *Politica*, III, cap. IV, 1277 a 5 şi urm. şi enumerarea diverselor grupuri ale cetăţii în VII, cap. VIII, 1328 b 20 şi urm. şi IV, cap. IV; marea separaţie între conducători şi conduşi este indicată în VII, cap. XIV, 1322 b 12; dar chiar printre conducători există diferenţe (1261 b 5). Astfel, cetatea este o unitate organizată; numeroasele elemente pe care le conţine sunt distincte ca specie şi subordonate unele altora; analogia cetate-individ este o idee a *Republicii* lui Platon.

[6] Este vorba aici despre o similitudine de funcţii, cf. *Etica nicomahică*, V, 5, 1133 a 16 şi urm.; aceeaşi afirmaţie se regăseşte în *Pol.*, III, cap. IV, 1267 b 40, dar acolo referirea se face la o similitudine de virtute.

[7] Spre deosebire de alianţă, cetatea, fiind o comunitate, necesită existenţa unor diferenţe între membrii ei, permiţându-le astfel să se completeze reciproc datorită schimbului de servicii diferite.

[8] Se face aici distincţia între neamuri (ἔθνη (*ethne*)) formate din sate autonome şi neamuri formate din sate supuse unei autorităţi centrale: de la întemeierea cetăţii întărite Megalopolis (362 î.Ch.), arcadienii fuseseră organizaţi într-un fel de stat federal. Aristotel sugerează că o astfel de organizare diferă de o cetate prin aceea că este o simplă alianţă de elemente (sate) nedeosebite între ele.

[9] Egalitatea prin reciprocitate funcţionează când i se oferă altcuiva o cantitate echivalentă cu ceea ce s-a primit de la el; cf. *Et. nic.*, V, 8, 1132 b 33 şi urm.; *Etica eudemică*, VII, 10, 1243 b 29 şi urm.

[10] Cf. Isocrate, *Busiris*, 16; *Nicocles*, 17-18; Aristotel, *Pol.*, VII, cap. XIV, 1332 b 16 şi urm.; IV, cap. II, 1289 a 39 şi urm.; *Et. eud.*, VII, 10, 1242 b 27 şi urm. şi, din contră, *Pol.*, II, cap. V, 1264 b 8 şi IV, cap. XI, 1295 b 25.

[11] Platon, *Rep.*, V, 464 a-b.

[12] Formula se găseşte la Platon (*Rep.*, V, 462 c).

[13] Aristotel argumentează mai târziu (cap. IV, 1262 b 1 şi urm.), când spune că deţinerea laolaltă a femeilor şi copiilor produce dezbinare (sau cel puţin slăbire a concordiei). Membrii comunităţii, a căror unitate este principalul obiectiv pe care şi-l propune Platon, nu pot numi nimic „al meu", ci poate vorbi astfel doar întregul corp de cetăţeni. Platon spera că, atunci când toţi cetăţenii vor spune „al meu" cu referire la acelaşi lucru sau la aceeaşi persoană, în cetate se vor răspândi concordia şi fraternitatea.

[14] Platon consideră (*Rep.*, V, 463 c-464 b) că a aplica unei mulţimi numele de frate, soră, tată, mamă, fiu, fiică nu împiedică paznicii să acţioneze conform denumirilor pe care le folosesc şi să îşi îndeplinească toate îndatoririle pe care le implică o astfel de rudenie. Aristotel contestă acest lucru.

[15] Se pare că referirea se face la Eudoxos din Cnid (fr. 322, 323, 360 Lasserre); a se vedea şi Herodot, IV, 180.

[16] Herodot (IV, 180) atribuie acest obicei nomazilor ausi din Libia, trăitori la ţărmul mării.

[17] Pentru că reda cu fidelitate, prin vlăstarele ei, trăsăturile cailor respectivi.

[18] Cf. Platon, *Rep.*, III, 403 a-b.

[19] Regimul ideal din primele cărţi ale *Republicii* are la bază două clase, una producătoare (agricultori şi meşteşugari) şi o clasă conducătoare şi militară (paznici).

[20] „Prietenia". Cf. *Et. nic.*, VIII, 1, 1155 a 22 şi urm.; Xenofon, *Memorabilia*, IV, 4, 16.

[21] Cf. Platon, *Banchetul*, 191 a; 192 d şi urm.

[22] Pentru că şi unul, şi celălalt sunt doar o fracţiune dintr-un adevărat tată sau dintr-un adevărat fiu.

[23] Cf. Platon, *Rep.*, III, 415 b şi urm., 423 c.

[24] Separând cele două probleme, Aristotel pare a admite posibilitatea comunităţii de proprietate în afara comunităţii de familie, ca şi faptul că anumite cazuri se aplică proprietăţii, şi nu familiei. El pregăteşte astfel o cale pentru propria soluţie care acceptă, cu excepţia unui lot comun destinat să asigure mesele comune şi cultul zeilor, proprietatea particulară cu folosinţă comună.

[25] Este vorba despre triburi non-elenice ale căror obiceiuri l-au interesat pe Aristotel, judecând după fragmentele din *Cutume barbare*. El îi poate avea în vedere pe italici (*Pol.*, VII, cap. X, 10, 1329 b 5 şi urm.), ca şi alte neamuri care aveau obiceiul meselor comune (cf. 1263 b 40 şi II, cap. X, 1272 a 20). Cel de al doilea sistem, unde există proprietate şi exploatare comună, cu împărţire periodică a produselor, era cunoscut, de pildă, la suebi (Cezar, *De bello Gallico*, VI, 29) şi a durat până în zilele noastre în unele zone slave şi elveţiene.

[26] Autorul acestei maxime pare a fi Pitagora (Diogenes Laertios, VIII, 10). Aristotel o introduce aici intenţionat, pentru că Platon (*Rep.*, VI, 424 a) o aplică absolutei comunităţi de proprietate, şi o interpretează după propria teză, adăugând „în privinţa folosirii".

[27] Tarent (*Pol.*, VI, cap. V, 1320 b 9 şi urm.), Cartagina (VI, cap. V, 1320 b 4 şi urm.), Lacedemona şi Creta (1263 b 40 şi urm.).

[28] Teritoriul unei cetăţi-stat cuprindea deseori sate şi chiar oraşe, ca şi ogoare şi păduri.

[29] Propria persoană, avuţiile, banii.

[30] Probabil textul se referă la deţinerea în comun a proprietăţii de către fraţi, permisă la Atena şi în alte cetăţi.

[31] Prin legile sale, un legiuitor trebuie să creeze o nouă stare de spirit pentru a pune proprietatea particulară în serviciul tuturor (1263 a 39), căci sistemul actual al proprietăţii particulare, ameliorat prin legi bune, este preferabil oricărui altul (1263 a 22).

[32] Aristotel, ca mulţi greci, considera că lumea şi umanitatea sunt eterne şi că în infinitatea timpurilor trecute totul fusese descoperit, apoi pierdut în anumite epoci şi redescoperit ulterior (*Metafizica*, Λ (XII), 8, 1074 b 10; *Meteorologicele*, I, 14, 351 a 18 şi urm. şi *De philosophia fragmenta*, 13 Rose = 8 Walzer).

[33] Fapt care ar fi lipsit de noutate (cf. *Pol.*, VII, cap. X, 1329 a 40 şi urm.); în acelaşi timp, ceea ce este nou în planul lui Platon – deţinerea în comun a femeilor, copiilor şi bunurilor (cf. II, cap. XII, 1274 b 9 şi urm.) nu poate fi pus în practică. *Egalii* din Sparta (analogi paznicilor lui Platon) aveau pământ, dar îl lucrau hiloţii; paznicii de la Platon nu au pământ, în timp ce ţăranii sunt şi proprietari, şi lucrători ai pământului.

[34] Sensul este de găsire a unei strategeme practice sau de utilizare a unui raţionament înşelător, de tip sofistic.

[35] Aceasta este critica adusă de Platon cetăţilor mari din vremea sa (*Rep*., IV, 422 şi urm.; VIII, 551 d).

[36] Φυλακή (*phylake*), eufemism obişnuit, la Atena, pentru garnizoana unei cetăţi supuse.

[37] Platon, *Rep*., V, 464 d.

[38] Ἀποφορά (*apophora*) este termenul utilizat la Sparta pentru a desemna taxa plătită de hiloţi stăpânilor lor (cf. *Rep*., V, 464 c; III, 416 d-e). Pentru a desemna contribuţia celorlalţi cetăţeni la întreţinerea gărzilor, Platon nu recurge la termenul tehnic ἀποφορά (*apophora*), care ar implica o condiţie servilă, ci μισθὸν τῆς φυλακῆς (*misthon tes phylakes*) – simbrie pentru pază.

[39] Categorii aflate în semi-sclavie: hiloţii în Laconia şi Mesenia, peneştii în Tesalia (cf. nota 85).

[40] *Rep*., V, 451 d şi urm.

[41] *Rep*., III, 415 a şi urm.

[42] *Rep*., IV, 420 d şi urm.

[43] Cf. Platon, *Rep*., III, 412 d; pentru identificarea între funcţia deliberativă şi suveranitate, cf. Aristotel, *Pol*., IV, cap. XIV, 1299 a 1.

[44] *Rep*., V, 451 e-452 a.

[45] Aristotel face aluzie la discuţiile asupra nemuririi sufletului (*Rep*., X, 608 c-621 d).

[46] Descriind cetatea ideală în *Republica*, Platon o considera ca posibilă şi nu se gândea la un model intermediar între regimul ideal şi regimurile existente (cf. V, 471 c şi urm., 473 c; VI, 497 a şi urm., 499 b-502 c). În *Legile*, punctul de vedere se schimbă: cetatea din *Republica* este un ideal ce nu se poate atinge. Platon propune deci o cetate model de ordin secund, mult mai apropiată de regimurile existente, exprimându-şi în acelaşi timp temerea că pentru a o putea realiza este necesară o nouă modificare. Astfel nu se va obţine în realitate decât o cetate model de rangul al treilea (cf. V, 739 a şi urm.; 745 e şi urm.; VII, 805 b; IX, 853 c), care de altfel nu poate exista decât datorită unui monarh absolut care să fie un om de o valoare excepţională (IV, 709 e şi urm.).

În *Rep*., 458 c-d, femeile sunt admise la mesele comune ale paznicilor; în *Legile*, aceste mese sunt separate. Pentru numărul de cetăţeni, a se vedea *Rep*., 423 a şi *Legile*, 737 e, 740 a-741 a.

[47] Aristotel îl identifică pe Socrate cu străinul de la Atena din *Legile*, deşi presupusul dialog a avut loc mult timp după moartea lui.

[48] Cf. III, cap. III, 1276 a 28-29.

[49] *Legile*, V, 737 d şi urm.

[50] Ἕξις (*hexis*) – stare caracteristică, habitus. Aristotel distinge în suflet trei stări: afectele (πάθη (*pathe*)), facultăţile (δυνάμεις (*dynameis*)), dispoziţiile habituale (ἕξεις (*hexeis*)) (*Et. nic*., 1105 b). Dispoziţia habituală este definită drept condiţia noastră în raport cu afectele; virtutea este o

dispoziţie habituală (1106 a); sub controlul voinţei noastre se află numai începuturile dispoziţiilor noastre habituale (1114 b).

[51] Interpretarea lui Aristotel este oarecum forţată. Platon, referindu-se la menţinerea constantă a numărului de cetăţeni, nu se bazează doar pe deficitul de naşteri: orice surplus de populaţie trebuie să părăsească cetatea pentru a întemeia o colonie (cf. *Legile*, V, 740 d-e; XI, 923 d şi V, 736 a şi *Omul politic*, 293 d). Aristotel, în schimb, doreşte o limitare a naşterilor, cetatea fixând limita de copii ce nu trebuie depăşită în nici o familie (*Pol.*, VII, cap. XVI, 1335 b 22 şi urm.).

[52] *Legile*, 740 d-e.

[53] Feidon din Corint (altul decât tiranul Argosului, *Pol.*, V, cap. X, 1310 b 26), fără a se îngriji de egalitatea loturilor, fixa numărul proprietăţilor familiale şi cel al cetăţenilor, astfel încât, după planul lui, nu puteau exista săraci. Platon insistă în *Legile* asupra egalităţii loturilor, dar nu asigură, consideră Aristotel, egalitatea între numărul de loturi şi cel de cetăţeni. Aristotel merge mai departe decât Feidon, şi anume, nelimitându-se la fixarea numărului de cetăţeni, doreşte să împiedice surplusul de populaţie prin limitarea naşterilor.

[54] VII, cap. X, 1330 a 2-23; VII, cap. XVI, 1335 b 19-26.

[55] Este vorba despre Socrate (Platon, *Legile*, V, 734 e şi urm.). Totuşi, unii cetăţeni trebuie să fie mai instruiţi decât ceilalţi în materie de aritmetică, geometrie şi astronomie (*Legile*, VII, 818 a); pe de altă parte, membrii consiliului nocturn sunt cetăţeni în mod special calificaţi pentru a conduce şi pentru a deţine cele mai înalte funcţii în cetate (XII, 961 a şi urm.; 951 e şi urm.).

[56] *Legile*, V, 734 e-735 a.

[57] *Legile*, V, 745 e. A doua gospodărie este cea a unui fiu căsătorit (776 a).

[58] *Legile*, V, 753 b.

[59] *Legile*, V, 739 a-e. „Primul regim" descris în *Legile* este cel din *Republica*.

[60] De fapt, referindu-se, în *Legile*, nu la regimul cel mai bun, ci la forma cea mai apropiată de acesta, Platon consideră că un regim bun trebuie să fie intermediar între monarhie şi democraţie (III, 701 e; VI, 756 e). Această formă mixtă, compusă din monarhie şi democraţie în forme moderate nu trebuie să aibă nimic tiranic (IV, 712 c şi urm.); de altfel, în *Republica*, democraţia (extremă) şi tirania sunt considerate drept cele mai rele regimuri politice.

[61] *Legile*, III, 693 d.

[62] *Legile*, VI, 756 b-e, 763 d şi urm., 765 b şi urm.

[63] Cf. Platon, *Legile*, VI, 753 b şi urm., 755 b şi urm. Insistenţa lui Platon asupra virtuţii conducătorilor – a celui responsabil cu educaţia (VI,

766 a) şi a preotului lui Apollo (XII, 946 a) – ar putea infirma critica lui Aristotel, conform căreia regimul din *Legile* ar tinde către oligarhie.

[64] Cetăţenii cei mai respectabili (cf. *Pol.*, III, 13, 1286 a 36), cei care manifestă cel mai mare interes pentru viaţa politică. Astfel, chiar acest mod oligarhic de guvernare conţine un element aristocratic.

[65] IV, cap. VII-IX.

[66] Platon se gândeşte la ansamblul averii fiecărui cetăţean, în timp ce Faleas se ocupă doar de bunurile funciare; totuşi Platon pare a fi voit o repartizare cât mai uniformă a pământurilor şi a zonelor de locuit (*Legile*, V, 737 c).

[67] Cap. VI, 1265 b 21-23.

[68] Homer, *Iliada*, IX, 319. Aristotel (*Pol.*, III, cap. IX, 1280 a 7 şi urm.) afirmă necesitatea ca funcţiile publice să fie atribuite după merit, în virtutea unei reguli de egalitate proporţională: cetăţenii nu participă la funcţii decât în proporţia contribuţiei pe care o aduc la bunul mers al cetăţii. Cum contribuţia elitei în acest domeniu este superioară, partea ei de cinstire trebuie să fie mai mare.

[69] Eubulos, cămătar de origine bitiniană şi filosof, discipol al lui Platon. Ca urmare a confuziei care domnea în Asia Mică după revolta lui Artabazos, satrap al Frigiei, Lidiei şi Paflagoniei, Eubulos a devenit tiran al Atameusului şi Assosului, fortăreţe ale Asiei Mici în faţa Lesbosului, precum şi al teritoriilor înconjurătoare. Acest asediu ar fi avut loc în 359 î.Ch., în cursul unei campanii întreprinse contra lui Artabazos de către Autofradates, general al regelui perşilor. Aristotel însuşi era la curent cu aceste fapte, pentru că a stat la Assos după 347 î.Ch. ca oaspete al succesorului lui Eubulos, Hermias, cu a cărui nepoată s-a căsătorit.

[70] Este vorba despre Atena, chiar dacă nu se menţionează explicit. În sec. V î.Ch. aceşti doi oboli erau acordaţi de către cetate zilnic, în timpul sărbătorilor, fiecărui cetăţean care cerea aceasta pentru a-i fi permis să-şi cumpere locul la teatru.

[71] Arhitect, contemporan al lui Pericle. Oraşul său natal a fost reconstruit puţin după 480 î.Ch. după un plan geometric. Hippodamos a învăţat la Milet metodele de urbanism şi le-a introdus la Atena, unde a scris probabil un tratat de urbanism pe care Aristotel îl menţionează aici.

[72] Pentru Hippodamos, domeniul legilor pare a se reduce la cel al tribunalelor. Aristotel, ca şi Platon, aşteaptă din partea legii mai mult decât simpla protecţie contra nedreptăţilor reciproce: ea trebuie să contribuie la perfecţionarea omului. Ὕβρις (*hybris*) este tot ceea ce lezează sentimentele sau onoarea cuiva cu sau fără violenţă, cf. *Retorica*, I, 13, 1374 a 13 şi urm.; II, 2, 1378 b 23 şi urm. şi *Pol.*, II, cap. V, 1263 b 20.

[73] Situaţia în care un tribunal puţin numeros are competenţă asupra tuturor chestiunilor este considerată o trăsătură oligarhică (*Pol.*, IV, cap.,

XVI, 1301 a 12): o aristocraţie sau o republică ar fi încredinţat anumite cauze judiciare tuturor cetăţenilor, pe altele unui mic număr.

[74] Pietricele sau scoici de diverse culori, uneori bile de metal.

[75] Exista o funcţie cu acest nume în Larisa (*Pol.*, V, cap. VI, 1305 b 29). Era o funcţie militară având drept principală atribuţie protejarea cetăţii contra duşmanilor din exterior, poate şi din interior.

[76] Sensul este că aceia care aleg demnitarii au drepturi în cetate, dar participă cu adevărat la guvernare doar cei aleşi în funcţiile cele mai însemnate.

[77] Orice element care contribuie la existenţa cetăţii este în sens larg o parte a ei (*Pol.*, IV, cap. IV, 1290 b 3).

[78] A diviza o sentinţă (διαιρεῖν (*diairein*)) este funcţia arbitrului (διαιτητής (*diaitetes*)); cf. *Fiz.*, III, 6, 206 a 12. *Ret.*, I, 13, 1374 b 19 şi urm.

La Atena era un singur arbitru public pentru rezolvarea litigiilor, dar dacă părţile alegeau arbitri particulari, puteau să existe mai mulţi.

[79] Această interdicţie pare a avea drept scop asigurarea secretului votului. Tribunalele se compuneau dintr-un mare număr de judecători sau „dicaşti", în jur de câteva sute, şi fiecare dintre aceşti judecători vota separat, neputând astfel să-şi comunice părerea faţă de ceilalţi. Lipsa discuţiei asupra sentinţei implică lipsa motivării sentinţei.

[80] Mina, monedă grecească. Pentru monedele greceşti, a se vedea *infra*, cartea VII, nota 7.

[81] Apărute sub pretextul că delatorii aduc beneficii cetăţii, ferind-o de primejdii.

[82] După Lysias (*Contra lui Eratosthenes*, 68-70), astfel a acţionat Theramenes. Revoluţia Celor patru sute s-a făcut datorită suspendării sub o formă legală a acelei γραφὴ παρανόμων (*graphe paranomon*), singura protecţie contra oricărei alterări a regimului atenian.

[83] Aristotel face aici aluzie la două opinii curente asupra originii oamenilor: una era opinia populară, împărtăşită şi de Aristotel, conform căreia nu numai lumea, ci şi umanitatea, existau dintotdeauna. A se vedea *De generatione animalium*, II, 1, 732 a 1 şi urm.; III, 11, 764 b 28 şi urm.; *Meteor.*, I, 14, 352 b 15 şi urm.; 353 a 14 şi urm. Cf. Hesiod, *Munci şi zile*, 108; Pindar, *Nemeenele*, 6, 1; Platon, *Menexenos*, 137 d; *Omul politic*, 271 şi urm.; *Banchetul*, 191 b şi urm., *Legile*, VI, 782 a şi urm.). Cealaltă opinie, expusă de Platon, *Legile* (III, 677 a şi urm.) şi *Timaios* (22 c) era că primii oameni cunoscuţi erau supravieţuitorii unui cataclism.

[84] Aristotel urmează practica generală a grecilor de a folosi termenul „lacedemonian" pentru a se referi la Sparta ca întreg şi „laconian" sau „spartan" spre a se referi la clasa de cetăţeni de acolo. Existau anumite categorii de persoane libere – hiloţi eliberaţi, categorii de cetăţeni cu drepturi diminuate (ὑπομείονες (*hypomeiones*), „inferiorii" – poate cetăţenii ruinaţi, sau τρέσαντες (*tresantes*), „tremurătorii" (laşii) – cetăţenii degradaţi din

pricina relei conduite pe câmpul de luptă, şi supuşi semiautonomi – „perieci“ (περίοικοι (*perioikoi*)) = „cei ce locuiesc în împrejurimi“) care nu se bucurau de drepturi politice şi nu aveau acelaşi fel de viaţă cu cetăţenii deplini, însă aveau un oarecare rol în cetate, mai ales militar.

[85] Tesalia, Sparta şi Creta (probabil şi alte cetăţi greceşti) aveau sisteme de aservire agricolă, cei supuşi purtând denumiri diferite, respectiv peneşti, hiloţi, perieci. Aceşti semi-sclavi erau în cea mai mare parte proveniţi din populaţii pre- sau protogreceşti care fuseseră supuse în timpul invaziilor doriene.

În cazul Spartei, se pare că pe structura unei tradiţii de dependenţă colectivă şi difuză a unor sate de producători, tradiţie poate predoriană, au intervenit factori sociali (fuziunea unei părţi a elitelor, decăderea dorienilor sărăciţi la statutul de dependenţă) şi pe de altă parte unificarea lingvistică şi întrucâtva cultural-religioasă dintre spartani şi hiloţi, fapt dovedit de lipsa diferenţelor de limbă între spartanii dorieni şi hiloţii presupuşi aheeni. Totodată statutul hiloţilor, deşi extrem de opresiv (ei sunt sistematic înjosiţi, culminând cu *cryptia*, vânătoarea de hiloţi, treaptă de iniţiere războinică pentru tinerii spartani) nu este decât marginal, şi nu cu totul exterior statutului civic, de vreme ce hiloţii au şi unele drepturi – viaţă de familie, cultivarea pământului de pe care nimeni nu-i alungă, un anume rol militar (cf. Zoe Petre, *Civilizaţia greacă şi originile democraţiei*, Premise istorice, I, Editura Erasmus, 1993, p. 163-164; 172-173, 180-181). O parte considerabilă a hiloţilor erau vecini mesenieni care fuseseră cuceriţi în trecutul apropiat. Hiloţii rămăseseră foarte răzvrătiţi. Au susţinut o revoltă vreme de zece ani, în urma unui cutremur din 464 î.Ch. şi erau un constant motiv de îngrijorare pentru spartani în timpul Războiului peloponesiac (a se vedea Tucidide, I, 101; IV, 41, 80; V, 14, 23). Înfrânţi decisiv la Leuctra, şi intervenind o invazie tebană în Peloponeș (370 î.Ch.), spartanii au fost siliţi să-i redea Meseniei independenţa.

[86] Licurg este întemeietorul tradiţional al instituţiilor Spartei şi al felului de viaţă spartan (cf. cap. X), deşi Aristotel nu pare să se refere totdeauna la Licurg atunci când îl menţionează pe legiuitorul lacedemonian (cf. nota 97). Rămâne îndoielnică istoricitatea lui Licurg, ca şi cea a reformelor sale (în general puse în legătură cu cel de al doilea război cu Mesenia, jumătatea secolului VII î.Ch.).

[87] Mitul apare la Hesiod, *Theogonia*, 933-937, dar nu este sigur că Aristotel are aici în vedere un text anume.

[88] Este vorba despre perioada cuprinsă între sfârşitul Războiului peloponesiac şi bătălia de la Leuctra (403-371 î.Ch.).

[89] Sub Epaminondas, în 369 î.Ch. Asupra acestui fapt, a se vedea Xenofon, *Elenicele*, VI, 5, 28 şi Plutarh, *Agis*, 31.

[90] A se vedea 1269 b 23 şi urm.; 1269 b 12-14.

[91] Războaiele Spartei, numeroase şi lungi, au pricinuit moartea multor cetăţeni. Faptul că femeile Spartei deţineau mari averi este confirmat de Plutarh (*Agis*, 4, 7).

[92] În bătălia de la Leuctra, 371 î.Ch.

[93] Pentru sensul de ὀλιγανθρωπία (*oliganthropia*), a se vedea *Pol.*, III, cap. V, 1278 a 31. Textul se referă doar la spartanii propriu-zişi, nu la perieci, nici la hiloţi. Xenofon (*El.*, VI, 4, 15) spune că în bătălia de la Leuctra au căzut 1000 de lacedemonieni, dintre care 400 de spartani (din cei 700 care au luat parte la luptă) şi numeşte Sparta (*Statul spartan*, I, 1) „cea mai puţin populată dintre cetăţi".

[94] Din contră, Herodot (IX, 35) menţionează doar două cazuri de acordare a cetăţeniei. Este posibil ca Aristotel să se refere la Egeizi şi Taltibiazi, vechi familii de obârşie non-doriană.

[95] Demaratos (Herodot, VII, 234) face din Sparta o cetate de 8000 de cetăţeni în timpul invaziei lui Xerxes. Isocrate, din contră, nu estimează numărul de cetăţeni decât la 2000 chiar în timpurile vechi (*Panatenaicul*, 255) şi prezintă Sparta în contrast cu cetăţile suprapopulate, μυρίανδροι πόλεις (*myriandroi poleis*).

[96] Probabil referirea se face la negocierile de la Andros între Sparta (reprezentată, între alţii, de regele Agis) şi Persia, privind o alianţă împotriva Macedoniei, înaintea victoriei lui Alexandru la Issos (333 î.Ch.); cf. Arrian, II, 13, 4 şi urm.; Quintus Curtius, IV, 1, 37.

[97] Este posibil ca funcţia eforilor să nu fi aparţinut regimului iniţial al lui Licurg. Aristotel însuşi (V, cap. XI, 1313 a 26), o atribuie vechiului rege spartan Theopompos, ca şi Platon (*Licurg*, 7; cf. *Cleomenes*, 7). Altă explicaţie posibilă este că instituţia eforilor are la bază un colegiu de preoţi sau un consiliu de fruntaşi ai celor cinci triburi spartane.

[98] „Ele însele" după lecţiunea αὐτά (*auta*) H. (Schneider τὴν αὐτήν; Bernays κατὰ ταὐτά; după Newman, ταὐτά (lecţiunea celorlalte manuscrise) ar trebui omis).

[99] Expresia καλοὶ κἀγαθοί (*kaloi kagathoi*), îi desemnează la Aristotel pe oamenii cu cea mai bună educaţie şi cei mai capabili (ex. IV, cap. VIII, 1293 b 39; a se vedea şi I, cap. XIII, 1259 b 34).

[100] Nu se ştie care era procedeul – alegere prin aclamaţii, tragere la sorţi sau selecţie după consultarea auspiciilor. După Platon (*Legile*, III, 692 a), unii exegeţi au considerat că alegerea eforilor era într-un fel sau altul determinată de auspicii.

[101] Cf. III, cap. I, 1275 b 9-10.

[102] Cf. Platon, *Rep.*, VIII, 548 b.

[103] După Plutarh (*Licurg*, 26), erau aleşi candidaţii care în timpul prezentării lor în adunarea poporului, într-o ordine fixată de sorţi, fuseseră cel mai mult aclamaţi de către cetăţeni.

[104] În cetatea ideală al lui Platon, cei buni nu participă la guvernare decât cedând unei constrângeri (*Rep*., I, 347 c şi VII, 519 c).

[105] La Sparta conduceau în acelaşi timp doi regi proveniţi din două linii ereditare diferite.

[106] Regii erau însoţiţi de câţiva efori atunci când plecau în expediţii militare. Pe de altă parte, funcţia lor de ambasadori nu era o permanenţă. Aristotel se referă poate la evenimentele de la Andros, cf. nota 96.

[107] Termen cu etimologie nesigură. Este posibil să provină dintr-o variantă dialectală a cuvântului φίλος (*philos*) – prieten.

[108] Aceasta sugerează că unii cetăţeni spartani erau excluşi de la deplinătatea drepturilor politice în urma imposibilităţii de a cheltui pentru mesele comune; este poate gruparea aşa-numiţilor *inferiori* – ὑπομείονες (*hypomeiones*) menţionaţi de Xenofon (*El*., III, 3, 6) – cf. *supra*, nota 84 –, care au participat la conspiraţia lui Cinadon la începutul sec. IV î.Ch.

[109] 625 c-638 b *et passim.*

[110] Aristotel pare a avea aici în vedere cuvintele regelui Archidamas (Tucidide, I, 80, 4) şi pe cele ale lui Pericle (Tucidide, I, 141, 3).

[111] Pentru că legiuitorul nu a supus controlului cetăţii risipa femeilor, care de altfel îşi conduc soţii, dar le-a insuflat cetăţenilor înclinaţia de a prefera virtuţii bogăţia.

[112] Asemănarea între regimul Cretei şi cel al Spartei a fost remarcată de timpuriu (Herodot, I, 65). Platon (*Rep*., VIII, 544 c şi urm.) consideră cele două regimuri drept două timocraţii (timocraţie – în concepţia lui Platon, forma de guvernământ bazată pe onoare; la Aristotel, *Et. nic*., VIII, 10, 1160 a 34, cea întemeiată pe un anumit venit (cens)) şi face pentru ambele o descriere unică.

[113] După tradiţia spartanilor (Herodot, I, 65), Licurg a preluat legile din Creta; alţii le atribuiau sfaturilor Pitiei; Xenofon (*Statul spartan*, VIII, 5) şi Platon (*Legile*, I, 624 a; I, 632 d; 634 a) nu spun nimic despre originea cretană. Isocrate le consideră împrumutate de la Atena vremii lui Tezeu (*Panatenaicul*, 152-153).

[114] Aristotel arată că spartanii care au colonizat Creta au adoptat instituţiile populaţiei de acolo, ce ulterior le-a devenit supusă.

[115] Mediterana orientală, Marea Egee.

[116] *Phiditii* – mese ale prietenilor (cf. *supra*, nota 107), *andrii* (ἀνήρ, ἀνδρός (*aner, andros*) = bărbat) – mese ale bărbaţilor.

[117] „Bătrânii", membrii sfatului bătrânilor, *gerousia.*

[118] Cap. IX, 1271 a 26-37.

[119] Leiturgia, în mod particular la Atena, era o instituţie menită să elibereze statul de anumite obligaţii financiare, pe care le preluau cetăţenii bogaţi (numele este compus din λεῖτος (*leitos*), public, şi ἔργον (*ergon*),

muncă, funcţie). Principalele leiturgii erau: 1. τριηραρχία (*trierarchia*), echiparea unei trireme (a unui vas cu trei rânduri de vâsle); la început se impunea unei singure persoane, apoi la două, iar pe la sfârşitul sec. V î.Ch. unui număr de 1200 de persoane împărţite în 20 de grupuri de câte 60 de persoane, fiecare grup fiind obligat, pe rând, la echiparea unui vas. 2. χορηγία (*choregia*), preocuparea de a alcătui un cor pentru reprezentaţiile dramatice; după Războiul peloponesiac, doi cetăţeni din acelaşi trib suportau cheltuielile legate de χορηγία (*choregia*), susţinerea materială a reprezentaţiilor teatrale. 3. γυμνασιαρχία (*gymnasiarchia*), grija şi cheltuiala de a organiza anumite jocuri publice, mai ales procesiunile cu torţe (λαμπαδηφορίαι (*lampadephoriai*)) de la Panathenee. 4. ἑστίασις (*hestiasis*), organizarea unei mese comune pentru tribul său.

[120] Ὠφέλιμον (*ophelimon*) include atât consideraţii de sănătate, cât şi de moralitate. Scopul legiuitorului Lacedemonei în această privinţă este explicat în Xenofon, *Statul spartan*, II, 5-6, în Plutarh, *Licurg*, 10 şi în Ps.-Plutarh, *Inst. Laced.*, 13.

[121] Aristotel aprobă scopul (*Pol.*, VII, cap. XVI, 1335 a 36-b 2), dar nu şi mijloacele folosite în Creta. O lege din Lacedemona încuraja, dimpotrivă, πολυτεκνία (*polyteknia*) (naşteri nelimitate), cf. cap. IX, 1270 b 1 şi urm.

[122] Nu au câştiguri personale provenite de la aliaţi, cetăţi dependente sau duşmani ai cetăţii (cf. Plutarh, *Pericle*, 22), aşa încât funcţia nu poate stârni dorinţa de câştig a mulţimii. Aristotel considera Persia şi statele greceşti continentale drept cele mai mari surse de corupţie (cf. Herodot, V, 51). Din contră, insulele greceşti erau în general sărace, cf. Isocrate, *Panegiricul*, 132, Xenofon, *El.*, VI, 1, 12.

[123] Soluţia presupune ca un grup de oameni puternici să recurgă la măsuri arbitrare care nu au nici o legătură cu un regim unde legea este suverană. Δυναστεία (*dynasteia*) descrisă (în *Pol.*, IV, cap. V, 1292 b 5 şi 6, 1293 a 30) este forma extremă şi cea mai rea a oligarhiei. Este o guvernare exercitată de către o minoritate de nobili puternici, acţionând asemenea unui tiran, după bunul plac, şi nu după legile regimului. După cum tirania este dominaţia unui singur om, iar democraţia extremă, tirania mulţimii (*Pol.*, IV, cap. XIV, 1298 a 31 şi urm.; de asemenea II, cap. XII, 1274 a 6), δυναστεία (*dynasteia*) este tirania câtorva. Iar tirania este în cea mai mică măsură un regim, în raport cu oricare alt regim (IV, cap. VIII, 1293 b 29).

[124] Aceasta deoarece un regim adevărat nu admite concentrarea, fie ea şi temporară, a puterii în mâinile unui grup restrâns (IV, cap. IV, 1292 a 32). Regimul cretan este mai curând o δυναστεία (*dynasteia*) pentru că, deşi are în mod normal conducători aleşi şi o adunare a poporului cu anumite

drepturi, este supus totuşi unor tulburări periodice în urma cărora un mic număr de privilegiaţi iau puterea absolută.

[125] 1272 a 41.

[126] Nici un străin nu putea veni la Sparta şi trăi acolo ca domiciliat (μέτοικος (*metoikos*)). Străinii care locuiau acolo pentru un anumit timp erau strict supravegheaţi şi, o dată ce eforii găseau de cuviinţă, expulzaţi.

[127] În cap. IX, 1269 a 40 şi urm., Aristotel dă o altă explicaţie pentru calmul periecilor: cetăţile din Creta, chiar inamice, îşi acordă sprijin reciproc împotriva periecilor revoltaţi.

[128] Este vorba fie despre incursiunea lui Faleacos şi a mercenarilor săi la apelul celor din Cnossos împotriva lictienilor revoltaţi (346 î.Ch.), fie despre cucerirea unei mari părţi a insulei de către Agis al III-lea, regele Spartei de către fratele lui, Agesilaos (331 î.Ch.).

[129] Corpul civic de la Cartagina cuprindea o masă de săraci – *Pol.*, V, cap. XII, 1316 b 5 şi Plutarh, *Praecepta reipublicae gerendae*, 3. Lipsa de răzvrătire a poporului se datorează mai degrabă unei cauze întâmplătoare decât priceperii legiuitorului (1273 b 21). Încercarea lui Hanno (*Pol.*, V, cap. VII, 1307 a 5) de a deveni tiran (cca 344 î.Ch.) nu a reuşit.

[130] Termenul πολιτεία (*politeia*), poate desemna un regim politic în general sau o republică, aşa cum se întâmplă în cazul de faţă. Aici Aristotel foloseşte „aristocraţie" şi „republică" drept echivalente, în timp ce adesea el vorbeşte despre aristocraţie ca despre unul dintre elementele unui regim mixt pentru motivul că aprecierea meritului, element esenţial al aristocraţiei, este şi elementul esenţial al unei bune republici. Totuşi pot exista republici care să nu recunoască drepturile meritului, ci doar pe cele ale bogăţiei şi numărului (necumulând astfel decât caracteristicile unei oligarhii şi ale unei democraţii). Asemenea republici care nu conţin nici un element aristocratic nu pot fi numite aristocraţii. De remarcat că regimul Cartaginei este privit ca o aristocraţie în IV, cap. VII, 1293 b 14 şi urm. şi ca o democraţie în cărţile V şi VI.

[131] Regi sau sufeţi, care par a fi în număr de doi, ca şi regii Spartei. Acest nume al regilor Cartaginei este înrudit cu cel de *shophet*, „judecătorul" în Israel.

[132] Şi într-un caz, şi în celălalt, puterea adunării este reală şi importantă, deşi se pare că ea nu are, ca în cazul adunărilor celor mai populare în Grecia (IV, cap. XIV), un drept absolut de a revendica anumite decizii, precum problemele de război, de pace, de alianţă sau altele asemenea: dacă regii şi geronţii erau de acord să nu voteze o anumită chestiune în adunare, puteau să împiedice ajungerea ei în faţa acesteia.

[133] Colegii de cinci conducători despre care nu se ştie nimic precis.

[134] Funcţiile de scurtă durată sunt o marcă a democraţiei (*Pol.*, VI, cap. II, 1317 b 24).

[135] Remunerarea conducătorilor este o trăsătură democratică (*Pol.*, VI, cap. II, 1317 b 35-38), iar lipsa remunerării lor, o trăsătură aristocratică sau oligarhică. Se poate spune acelaşi lucru despre desemnarea prin alegeri, şi nu prin tragere la sorţi (IV, cap. IX, 1294 b 7-13, 32-33 etc.). În aceste dispoziţii nu este nici o deviere de la principiul de bază al regimului.

[136] Cf. *Pol.*, VII, cap. V, 1326 b 30 şi Platon, *Legile*, VI, 763 d; καλῶς σχολάζειν (*kalos scholazein*) este o condiţie a lui καλῶς ἄρχειν (*kalos archein*).

[137] Cap. II, 1261 a 30-b 10.

[138] Cartagina fiind o putere maritimă, Aristotel pare a se referi la cetăţile supuse ei. Nu se ştie dacă aceşti componenţi ai poporului erau trimişi ca oficiali, perceptori de impozite, colonişti sau în scopuri comerciale.

[139] Regim oligarhic, supus pericolului de a fi răsturnat (cf. *Pol.*, V, cap. XII, 1315 b 11; V, cap. I, 1302 a 4 şi urm.). Cum oligarhiile se bazează pe bogăţie, remediul folosit la Cartagina (îmbogăţirea) avea calitatea că împrospăta rândurile conducătorilor sau, oricum, făcea poporul mai puţin ostil.

[140] Solon era privit în mod tradiţional ca întemeietorul regimului democratic atenian (594 î.Ch.).

[141] Areopagul („Colina lui Ares") era tribunalul suprem de la Atena, situat pe acea colină; era compus din atenieni cu prestigiu moral-cetăţenesc. Această instituţie avea atribuţii mai ales de ordin religios, dar exercita şi un control asupra moravurilor publice. Judeca procesele de crimă, sacrilegiu, trădare, incendiere. Pericle i-a stabilit componenţa din 31 de membri, foşti arhonţi, în atribuţia cărora intra judecarea crimelor celor mai grave. La aceste procese nu se admiteau artificiile oratorice menite să-i înduplece pe judecători. Areopagul şi-a câştigat o deosebită faimă de imparţialitate.

[142] Tragerea la sorţi, deschizând tuturor accesul la tribunale, accentuează caracterul popular al instituţiilor.

[143] Ca şi în alte pasaje ale *Politicii* (IV, cap. XIV, 1298 a 31 şi urm.), Aristotel compară democraţia extremă cu tirania: este o formă colectivă de tiranie (IV, cap. IV, 1292 a 11) întrucât, aşa cum tiranul impune unica sa voinţă arbitrară, într-o astfel de formă de democraţie poporul îşi impune voinţa sa arbitrară de masă. Cf. şi *Pol.*, IV, cap. IV, 1292 a 18 şi urm.; V, cap. XI, 1313 b 35 şi urm.; VI, cap. V, 1320 a 4 şi urm.

[144] Şef al partidei populare care a dat un decret contra puterii Areopagului.

[145] Aceste reforme au avut loc în jur de 460 î.Ch. În timpul lui Pericle democraţia a ajuns la cea mai mare înflorire. Adunarea poporului a căpătat rolul hotărâtor în cetate. La ea participau toţi cetăţenii care aveau vârsta de 20 de ani şi ambii părinţi atenieni. Pericle a instituit şi alte măsuri democratice, hotărând desemnarea conducătorilor prin tragere la sorţi şi remunerarea unor funcţii, pentru ca astfel să poată participa la guvernarea cetăţii şi cei lipsiţi de avere. Spre a ridica nivelul de educaţie al săracilor, Pericle a hotărât să se plătească din fondurile publice participarea acestora la spectacole. El a fost în fruntea cetăţii Atena timp de treizeci de ani, dintre care cincisprezece ani

conducător militar (strateg). Mare orator, bun organizator, foarte instruit şi inteligent, abil în a-şi alege colaboratori competenţi, Pericle a contribuit la întărirea statului atenian şi la înflorirea culturii.

[146]După războaiele medice, aristocraţii erau reprezentaţi în Atena de Cimon; Efialtes şi apoi Pericle îi reprezentau pe populari.

[147]Pentakosiomedimni, în Atica, erau marii proprietari care recoltau cel puţin cinci sute de medimne sau măsuri de grâu (în jur de 260 de hectolitri); ei formau clasa cea mai bogată a regimului lui Solon; zeugiţii recoltau cu atelajul lor, ζεῦγος (*zeugos*), cel puţin două sute de măsuri; cavalerii, ἱππεῖς (*hippeis*), datorită celor trei sute de măsuri recoltate, puteau întreţine un cal, ἵππος (*hippos*), pentru a servi în cavalerie.

[148]A treia menţionată, şi nu neapărat a treia în ordinea importanţei.

[149]Lângă promontoriul Zefyrion, în sudul Italiei; Charondas, legiuitorul coloniilor cetăţii Chalcis (este vorba despre Chalcis din Eubeea) pare a fi considerat creatorul unui regim aristocratic (*Pol.*, IV, cap. XII, 1297 a 7 şi urm.; cf. şi IV, cap. XI, 1296 a 21; XIII, 1297 a 21 şi urm.).

[150]Probabil istoricul Eforos (sec. IV î.Ch.).

[151]Poet şi ghicitor din Atena la sfârşitul secolului VI î.Ch.

[152]Thales din Creta, numit şi Thaletas.

[153]În jur de 664 î.Ch. pentru Zaleucos şi Thales din Creta, pentru Licurg data cea mai târzie fiind, se pare, 776 î.Ch. Charondas şi Zaleucos au fost probabil filosofi pitagoricieni.

[154]Cf. *Pol.*, II, cap. VI, 1265 a 9 şi urm.; Platon, *Legile*, I, 637 şi urm.; 643 şi urm.; II, 664; 666; 671-672; VII, 794 d-795 d. Pe de altă parte, autenticitatea pasajului 1274 b 9-ἄχρηστον 15 a fost uneori contestată (Newman, Wilamowitz).

[155]Legile lui Dracon (621 î.Ch.) sunt primele legi scrise de la Atena.

Cartea a III-a

[1]Întreg şi compus sunt termeni ai limbajului filosofic al lui Aristotel. Compusul este genul, iar întregul, specia acestui gen. Nu toate compusele sunt întreguri (cf. *Metafizica*, Z (VII), 17, 1041 b 10 şi urm. şi Δ (V), 26, 1023 b 26-1024 a 10). Ideea de compus care implică ideea de întreg presupune o distincţie între elementul conducător şi elementul condus (cf. I, cap. V, 1254 a 27). Un întreg este de fapt un fel de unitate. Astfel, cetatea este numită o unitate în cap. II, 1261 a 29; aici ea este numită un întreg, ca şi în I, cap. II, 1253 a 20.

[2] De exemplu, meşteşugarul nu era un cetăţean deplin în oligarhia tebană (cf. cap. V, 1278 a 25; VI, cap. VII, 1321 a 28), dar era adesea în oligarhiile pe bază censitară (cap. V, 1278 a 21).

[3] Străinii domiciliaţi la Atena. În majoritate se ocupau cu negoţul şi cu muncile manuale ca lucrători în diferite ateliere. Erau oameni liberi, dar cu drepturi restrânse. Erau înscrişi într-un registru special şi fiecare adult plătea o taxă de 12 drahme, μετοίκιον (*metoikion*). Nu aveau dreptul de a fi proprietari de pământ în Atica, nici de a fi aleşi în funcţii publice. Făceau serviciul militar în infanterie şi marină. Fiecare avea un protector printre cetăţeni.

[4] Convenţii destinate schimbului (cf. cap. IX, 1280 a 35); cuprindeau prevederi legate de impozite şi contribuţii plătite de străini, precum şi legate de eventualele litigii.

[5] La Atena, deşi obligaţi să aibă un patron, străinii îşi puteau apăra singuri cauza în faţa tribunalelor.

[6] Pe registrul public numit, la Atena, Lexiarhic.

[7] În mod sigur de serviciul militar, poate şi de prezenţa în adunare şi în tribunale.

[8] Curtis N. Johnson evidenţiază că, în concepţia lui Aristotel, cetăţeni sunt în principal tocmai aceia care deţin funcţiile suverane şi sunt cetăţeni *deoarece* sunt eligibili în acest sens. Puterea deliberativă, deşi nu singura exercitată în stat, contează cel mai mult în gândirea politică a lui Aristotel, identificată fiind cu suveranitatea (*Aristotle's Theory of the State*, New York, 1990, p. 135). Cf. *Politica*, IV, cap. XV, 1299 a şi urm.; VI, cap. I, 1316 b 31 şi urm., ca şi II, cap. VI, 1264 b 33 şi urm.

[9] Se făcea în general distincţia între judecători şi conducători; Aristotel însuşi (IV, cap. XIV, 1297 b 41 şi urm.) face deosebirea între funcţiile politice ἀρχαί (*archai*) şi funcţia judiciară τὸ δικαστικόν (*to dikastikon*), cu excepţia regimurilor oligarhice, unde funcţiile judiciare sunt atribuite unor conducători propriu-zişi.

[10] Puterea deliberativă este puterea suverană a regimului.

[11] Τὰ πράγματα (*ta pragmata*), lucrurile, în sens de „clase de lucruri" (cf. Aristotel, *De interpretatione*, 7, 17 a 38). Orice noţiune generală, în cazul de faţă cetăţeanul, dacă este exprimată printr-un singur termen, este văzută ca un întreg sau ca un lucru, oricât de slabă ar fi legătura dintre elementele pe care le defineşte. Τὰ ὑποκείμενα (*ta hypokeimena*) – aici, regimurile – semnifică fiecare dintre acele lucruri cuprinse într-un anumit universal, sau la care se referă noţiunea (aici, cea de cetăţean) şi de care depinde. În concepţia aristotelică există acelaşi raport între „anterior" şi „posterior" pe de o parte şi „mai bun" şi „mai rău" pe de altă parte, astfel de elemente neputând avea gen comun. Tot astfel, există regimuri bune cu necesitate anterioare celor rele, acestea din urmă fiind doar deviaţii ale primelor – totuşi în IV, cap. VIII,

1293 b 33 şi urm. nu republica generează democraţia şi oligarhia, ci tocmai ea derivă din acestea. Concluzia este, după cum o arată interpretările lui Bonitz, Jowett, Newman că, lucru valabil şi pentru suflet (cf. Aristotel, *Despre suflet*, I, 1, 402 b 5-8; II, 3, 414 b 19-33), cetăţenia aparţine unei clase particulare de lucruri ale căror cazuri particulare – regimurile (subsumate acestui universal care este noţiunea de cetăţean) – sunt de specii diferite; între diferitele tipuri de cetăţean există deci asemenea diferenţe încât este greu de găsit ca termen comun o definiţie comună.

[12] Cap. VI, 1279 a 20.

[13] Aristotel subliniază contrastul între adunarea ἐκκλησία (*ekklesia*) democratică reunită la anumite intervale fără convocare şi o adunare reunită prin convocare, la ocazii excepţionale, ca la Atena, în 411 î.Ch.: Cei patru sute îi chemau pe Cei cinci mii atunci când considerau necesar (Tucidide, VIII, 67, 3).

[14] Πολιτικῶς (*politikos*), adv. – „conform cu binele cetăţii, al păcii sociale" sau „simplu, nesofisticat".

[15] Antisthenes, discipolul lui Gorgias, apoi al lui Socrate, cf. nota 82.

[16] Joc de cuvinte al lui Gorgias, bazat pe sensurile lui δημιουργός (*demiourgos*): 1 – cel ce exercită o meserie pentru public, meşter; 2 – *demiourgoi*, primi-conducători în cetăţile din Pelopones şi în general în cetăţile doriene. Traducerea strict etimologică („lucrătorii publici") menţine ambiguitatea din original.

[17] Arhonte în 508-507 î.Ch. A continuat reformele începute de Solon; a împărţit populaţia pe bază de teritoriu, în districte; a întărit adunarea poporului şi armata; a înfiinţat ostracismul.

[18] Este vorba despre tirania Pisistratizilor.

[19] Deliberativă şi judiciară (cap. I, 1275 a 22 şi 1275 b 18).

[20] Pe cei făcuţi de Clistene.

[21] De pildă, în cazul Mantineei sau al Atenei, cetatea are continuitate dacă πόλις (*polis*) este considerată o colectivitate de cetăţeni în general; această continuitate nu mai există dacă ea este considerată o aglomerare de oameni care ocupă un teritoriu determinat: cauza este colonizarea, căci atunci dispare legătura cu teritoriul.

[22] Capturat de perşii conduşi de Cyrus, sec. VI î.Ch. (Herodot, I, 191).

[23] Ἔθνος (*ethnos*) – după unii editori, conjectură. Carnes Lord consideră că textul se poate referi la unul sau mai multe teritorii, presupunând că Aristotel s-ar fi putut gândi la un port separat al cetăţii (cf. VII, cap. VI).

[24] După cum arată Raymond Weil, Aristotel a fost cel dintâi care a lucrat metodic spre a da un sens precis principalilor termeni ai teoriei politice. Unii dintre aceşti termeni nu acopereau decât noţiuni echivoce. Aristotel a contribuit treptat la clarificarea lor, acest efort conducându-l de la πόλις (*polis*) la ἔθνος (*ethnos*), de la cetatea clasică la statul federal.

Astfel, la Herodot, ἔθνος (*ethnos*) era o subdiviziune a lui γένος (*genos*) sau un ansamblu de γένη (*gene*) (I, 101; IV, 6, 46); Tucidide îl vedea cu precădere din perspectiva înrudirii (VII, 57, 1), Xenofon îi dă şi sensul de obârşie, şi un sens politic, uneori tinzând să le confunde (*Elenicele*, VI, 1, 2); Isocrate îi preferă termenul χώρα (*chora*), teritoriul văzut în opoziţie cu aglomerarea urbană (*Plataicul*, 46, *Archidamas*, 66), sau, dimpotrivă, ca un ansamblu teritorial eventual populat de un ἔθνος (*ethnos*) ce poate fi de asemenea echivalent unei *polis*; Demostene apropie, totuşi fără a le suprapune, conceptele de πόλις, ἔθνος, χώρα (*polis, ethnos, chora*) (*Despre coroană*, 270-271, *Contra lui Aristogeiton*, II, 11, *Despre ambasadă*, 84); Eschine le pune pe acelaşi plan (*Contra lui Ctesifon*, 110); Platon distinge πόλις (*polis*) de ἔθνος (*ethnos*), dar le acordă în general o importanţă asemănătoare (*Republica*, IV, 435 e şi urm.).

În *Politica* lui Aristotel, ἔθνος (*ethnos*) este folosit pentru a exprima noţiunea de neam văzută sub aspectul originii, independent de orice definiţie politică, sau pentru a desemna în general ansamblurile umane neorganizate în πόλεις (*poleis*) (barbari, greci primitivi). Πόλις (*polis*), în schimb, este definită prin finalitate, teritoriu şi populaţie, regim. Statul la Aristotel este capătul unei evoluţii care pleacă de la familie până la noţiunea de πόλις (*polis*). Ἔθνος (*ethnos*) şi πόλις (*polis*) prezintă numeroase analogii şi tind să se confunde în cadrul monarhiei, situaţie studiată în cartea V a *Politicii* (Raymond Weil, *Aristote et l'histoire – Éssai sur la Politique*, Paris, p. 367-376, 380, 418).

[25] Aluzie la Heraclit, fr. 12 DK 40 Marc. Un râu este totuşi diferit de o cetate sau de un cor: nu este un întreg sau o σύνθεσις (*synthesis*), compoziţie, a cărei identitate depinde de dispoziţia părţilor (*Met.*, Δ (V), 26, 1024 a 6): râul rămâne acelaşi atâta vreme cât există apă care să curgă; cetatea, πόλις (*polis*), se schimbă, deşi populaţia ei rămâne aceeaşi, dacă σύνθεσις (*synthesis*), adică regimul ei, πολιτεία (*politeia*), se schimbă el însuşi.

[26] Faptul că neamul locuitorilor rămâne identic. Dimpotrivă, cetatea se schimbă dacă regimul suferă o schimbare.

[27] Permanenţa suveranităţii este marca permanenţei cetăţii. Regimul poate fi forma compoziţiei elementelor cetăţii, cetăţenii ocupând un loc diferit de la un regim la altul; în frunte sunt cei mai buni – într-o aristocraţie, iar bogaţii sau săracii – într-o oligarhie sau într-o democraţie. Cf. VII, cap. II, 1324 a 17, unde un regim pare a fi διάθεσις πόλεως (*diathesis poleos*) – o anumită dispunere a cetăţii.

[28] Se pare că exista o suprapunere a notelor acestor moduri, dar spiritul melodiilor era diferit.

[29] După Tucidide (VI, 4, 5), Zancle a fost numită Messane de către Anaxilaos din Region care i-a alungat pe samieni şi a populat cetatea cu oameni noi. În 393 î.Ch., Corintul, deşi nu a cunoscut o schimbare de locuitori, a luat numele de Argos în timpul victoriei uneia dintre facţiunile oraşului (Xenofon, *El.*, IV, 4, 6).

[30] Λόγος (*logos*) este noţiunea, conceptul, esenţa unui lucru în spirit, şi prin urmare definiţia care îl exprimă (ὁρισμός (*horismos*)). Acest termen prezintă în acelaşi timp un sens logic şi unul ontologic: este obiectul însuşi al gândirii, structura lucrului, oricare ar fi ea, şi de asemenea exprimarea lui inteligibilă adunată într-un cuvânt (J. Tricot).

[31] Κοινωνία (*koinonia*) pare a fi aici subiectul, iar πολιτική (*politike*), numele predicativ. Κοινωνία (*koinonia*) este cel mai adesea echivalentă cu πόλις (*polis*) (cf. cap. III, 1276 b 1); totuşi, πολιτικὴ κοινωνία (*politike koinonia*) este uneori, ca aici, echivalent cu πολιτεία (*politeia*) (cf. II, cap. I, 1260 b 27 şi IV, cap. XI, 1295 b 35).

[32] Însă din 1277 b 18 şi urm. se deduce că virtutea omului de bine nu este în mod strict una, ci prezintă două forme, virtutea conducătorului şi a celui condus.

[33] Aici virtutea omului de bine este văzută drept una singură, în timp ce virtutea bunului cetăţean variază după funcţia pe care o îndeplineşte (cf. II, cap. II, 1261 a 24; III, cap. XI, 1281 b 34 şi urm.; cap. XII, 1283 a 18 şi urm.).

[34] Cf. VII, cap. XIII, 1332 a 12 şi *Etica nicomahică*, II, 5, 1106 a 22 şi urm.

[35] Virtutea conducătorului este aceeaşi cu virtutea omului de bine. A fi φρόνιμος (*phronimos*) înseamnă a fi dotat cu înţelepciune practică, φρόνησις (*phronesis*), în opoziţie cu σοφία (*sophia*), înţelepciune teoretică. Pe de altă parte, cineva nu poate fi φρόνιμος (*phronimos*) fără a fi ἀγαθός (*agathos*). (*Et. nic.*, VI, 13, 1144 a 36) sau ἀγαθός (*agathos*) fără a fi φρόνιμος (*phronimos*) (1144 b 16, 31; cf. şi *Pol.*, III, cap. XI, 1281 b 4 şi *Et. nic.*, VI, 5, 1140 b 7 şi urm.). După *Et. nic.*, VI, 8, 1141 b 24 şi urm., politica şi inteligenţa depind de una şi aceeaşi dispoziţie: înţelepciunea practică în forma ei cea mai înaltă (cea a conducătorului) este identică cu înţelepciunea politică.

[36] *Aeolus*, frag. 16, Nauck², după Stobaios, *Anthologia*, IV, 4, 13 W (= 45, 13 GM care dă versurile complete: Μή μοι τὰ κομψὰ ποικίλοι γενοίατο, / ἀλλ' ὧν πόλει δεῖ μεγάλα βουλεύοιντ' ἀεί (*Me moi ta kompsa poikiloi genoiato, / all' hon polei dei megala bouleuoint' aei.*)

[37] Tiran din Ferai, în Tesalia, cunoscut pentru abilitatea militară şi politică.

[38] Cetăţeanul trebuie deci să aibă două virtuţi de valoare inegală. Aristotel anticipează astfel concluzia spre care tinde: există o diferenţă între virtutea cetăţeanului şi virtutea omului de bine.

[39] Cetăţenii sunt asemănători prin origine, chiar dacă unii provin din familii mai nobile. În schimb, regii sunt superiori prin origine supuşilor lor (III, cap. XIII, 1284 a 11 şi urm.; V, cap. X, 1310 b 12), iar stăpânul este, prin origine, superior sclavului. Această concepţie despre puterea politică este în acord cu tradiţiile vieţii politice greceşti şi cu noţiunea de cetate liberă.

[40] „Politic" are aici sensul de exercitat într-o cetate (πόλις (*polis*)) liberă asupra unor cetăţeni (πολῖται (*politai*)) liberi, de către un om politic (πολιτικός (*politikos*)).

[41] Afirmaţie atribuită lui Solon de către Apollodor (Diogenes Laertios, I, 60).

[42] A şti să comande unor oameni liberi şi să se supună ca un om liber.

[43] În concepţia obişnuită a grecilor, virtutea cuprindea patru forme: cumpătarea, dreptatea, curajul, înţelepciunea. Aici Aristotel dă ca exemplu doar două.

[44] La începutul capitolului (1276 b 33), Aristotel spunea că virtutea omului de bine este în mod specific una. Aici, contrar acestei prime afirmaţii, el admite că virtutea omului de bine este dublă, pentru că înălţimea calităţilor sale cere ca el să posede virtuţile ce îl fac apt sau să conducă, sau să fie condus cum se cuvine: astfel, comanda diferă specific de subordonare şi, în consecinţă, virtutea conducătorului diferă specific de virtutea celui condus (cf. I, cap. XIII, 1259 b 37 şi urm.). Platon făcuse deja această distincţie, considerând că φρόνησις (*phronesis*), înţelepciunea practică, nu există decât la conducător (*Rep.*, IV, 433 c); dar, afirmând că dreptatea şi cumpătarea trebuie să fie proprii tuturor grupărilor cetăţii, Platon (*Rep.*, IV, 431 e-432 b, 433 d) şi Protagoras (Platon, *Protagoras*, 324 d-325 a) nu fac nici o distincţie între cumpătarea şi dreptatea conducătorului, pe de o parte şi a celui condus, pe de altă parte.

[45] În *Pol.*, I, cap. XIII, 1260 a 21 şi urm., aceste virtuţi sunt prezentate drept toate de comandă pentru bărbat şi toate de supunere pentru femeie. Antisthenes, întemeietorul şcolii cinice, ar fi vorbit, după Diogenes Laertios (VI, 12), despre identitatea virtuţii (ἡ αὐτὴ ἀρετή (*he aute arete*)) bărbatului şi a femeii. Eschine din Sfettos, discipol al lui Socrate, scrisese, ca şi Antisthenes, un dialog intitulat *Aspasia*, în care susţinea principiul egalităţii morale a sexelor şi identitatea virtuţilor în cazul bărbatului şi al femeii.

[46] Care permite în acelaşi timp comanda şi supunerea.

[47] Cap. I, 1275 a 38 şi urm.

[48] Bogăţia, virtutea, originea nobilă, educaţia şi chiar condiţia liberă conferă ἀξία (*axia*) după *Et. nic.*, V, 6, 1131 a 25 şi urm. În *Politica* în general, este vorba mai ales de ἀξία (*axia*) conferită de virtute (V, cap. X, 1310 b 33; VII, cap. IV, 1326 b 15; cap. IX, 1329 a 17); iar cei bogaţi, cei nobili şi oamenii liberi îşi întemeiază pretenţiile la putere pe un merit inferior celui al oamenilor cu adevărat virtuoşi: III, cap. IX, 1281 a 4 şi urm., V, cap. I, 1301 a 39 şi urm., III, cap. XII, 1283 a 14 şi urm.

[49] Născuţi în afara căsătoriei, chiar din părinţi cetăţeni, dar în general având unul dintre părinţi cetăţean atenian şi celălalt sclav.

[50] Homer, *Iliada*, IX, 648; XVI, 59, Ahile se plânge de modul în care este tratat de Agamemnon. Termenul grec τιμή (*time*), ca şi latinescul *honos*,

semnifică în acelaşi timp „funcţie“ şi „onoare“. În poemul homeric, Ahile înţelege cuvântul ἀτίμητος (*atimetos*) în sensul de „fără onoare, dezonorat, fără funcţie onorifică, neavând acces la onorurile, la funcţiile cetăţii“, iar Aristotel, printr-un fel de joc de cuvinte, adoptă sensul de „fără funcţie“. De altfel, un grec trecea uşor de la ideea de excludere din orice funcţie la cea de dezonoare (cap. X, 1281 a 29 şi urm., Tucidide, VI, 38, 5).

[51] Aristotel foloseşte συνοικούντων (*synoikounton*), şi nu συμπολιτευομένων (*sympoliteuomenon*), întrucât cei excluşi de la funcţii nu pot decât să beneficieze de domiciliu, ca şi metecii şi sclavii (cap. I, 1275 a 7). La Atena, înşelarea concetăţenilor era considerată un delict grav. În multe oligarhii poporul era exclus de la funcţii în mod oficial (V, cap. VIII, 1308 b 33 şi urm.), însă în alte cetăţi, oligarhice sau chiar aristocratice, se încerca inducerea în eroare a poporului în această privinţă (IV, cap. XII, 1297 a 7 şi urm.).

[52] I, cap. II, 1253 a 2 şi cap. III, 1253 b 11 şi urm.

[53] Opere exoterice, în contrast cu cele destinate doar auditorilor Lyceului – esoterice sau acroamatice. *Politica* face parte din această a doua categorie.

[54] Cum s-a demonstrat în I, cap. II, 1252 a 34 şi urm.

[55] Enrico Berti (*Profilo di Aristotele*, Roma, 1993², p. 308) remarcă drept originală, la Aristotel, desemnarea bunului guvernământ al celor mulţi cu termenul „politeia“, acelaşi folosit pentru a indica în general constituţia: înseamnă că acest tip de constituţie este, după Aristotel, constituţia prin excelenţă, mai precis cea mai bună la modul absolut.

[56] Cauzele menţionate – πλῆθος (*plethos*) şi ὀλιγότης (*oligotes*) – nu sunt diferenţe specifice, ci simple întâmplări pe care se poate întemeia definirea unui lucru (*Topicele*, VI, 6, 144 a 23).

[57] Cf. cap. XVI, 1287 b 2 şi urm. şi Xenofon, *El.*, V, 3, 10.

[58] Cf. *Et. nic.*, V, 6, 1131 a 14-b 8. Aristotel consideră că justiţia distributivă se sprijină pe egalitatea proporţională: dacă A este faţă de B în proporţie de 2 la 1, într-o justă repartiţie, lucrurile C sau D distribuite lui A sau lui B vor fi în aceeaşi proporţie unul în raport cu celălalt. Dacă este vorba despre o justă distribuire a îndatoririlor între cetăţeni, A şi B, în măsura în care au contribuit la binele cetăţii prin merit şi aport personal, trebuie să primească funcţii şi onoruri; când contribuţiile sunt egale din partea lui A şi B, ei vor primi în mod egal. Dacă ele sunt inegale, vor primi inegal din partea cetăţii, căci justiţia constă şi în a trata inegal factori inegali. În cele două cazuri, regula de egalitate proporţională va fi respectată şi proporţia va fi aceeaşi între lucrurile C şi D pe care le primesc A şi B, respectiv C şi D şi meritul personal al lui A sau al lui B. Astfel,

$$\frac{A+C}{B+D} = \frac{A}{B}$$

şi, cum spune Aristotel, proporţia între lucrurile de împărţit (ἐπὶ τῶν πραγμάτων (*epi ton pragmaton*) – avantajele puterii) este aceeaşi (τὸν αὐτὸν τρόπον (*ton auton tropon*)) cu cea între participanţi (οἷς (*hois*)).

[59] Pentru monedele greceşti, a se vedea *infra*, cartea VII, nota 7.

[60] Etruscii.

[61] Sofist aparţinând şcolii lui Gorgias, cunoscut doar din operele lui Aristotel. Lycofron a contestat baza reală a distincţiei dintre nobili şi oameni de rând. Cum noţiunile de origine liberă şi de nobleţe erau destul de apropiate în concepţia grecilor, este posibil ca el sau un alt sofist să fi mers până la contestarea legitimităţii sclaviei.

[62] Apropiate între ele, deşi cetăţile propriu-zise se aflau la oarecare depărtare. Relativ la căsătoriile mixte, ele erau permise, doar în interesul unor bune raporturi între familii sau comunităţi. În rest, o căsătorie legitimă nu putea fi contractată decât între doi cetăţeni ai aceleiaşi cetăţi greceşti.

[63] „Bunăstarea", care este ţelul cetăţii, arată Johnathan Barnes (*Aristotel*, trad. Ioan Lucian Muntean, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 126), este de identificat cu εὐδαιμονία (*eudaimonia*), care este ţelul fundamental al individului. Statele sunt entităţi naturale şi, asemeni altor obiecte naturale, au un scop. În aceeaşi măsură ca în cazul teoriei biologice, teleologia este o trăsătură a teoriei politice a lui Aristotel.

[64] Prezumtiv dialog între Aristotel şi un democrat, adept al supremaţiei majorităţii.

[65] Legată de factorul suveran în cetate, cap. X, 1281 a 11.

[66] Acest nume poate fi dat alimentelor mai mult sau mai puţin crude care au nevoie de preparare pentru a fi consumate. Se pare, aşadar, că amestecul dintre un aliment pur (făină) şi unul impur (tărâţe) este mai hrănitor decât o cantitate mai mică de hrană bună (făină).

[67] Ἐμπειρία (*empeiria*) desemnează o tehnică dobândită prin experienţă, o meserie bazată pe rutină.

[68] Cf. 1281 b 32.

[69] Referitoare la autoritatea suverană a cetăţii (cap. X, 1281 a 11).

[70] Cf. *Et. nic.*, V, 6, 1131 a 9 şi urm. Aristotel are un mare respect pentru opinia generală, distinctă de cercetările filosofice, şi afirmă că lucrurile universal admise ca bune sunt bune în realitate (*Et. nic.*, X, 2, 1173 a 1), dar consideră în acelaşi timp că opinia generală trebuie analizată, corectată şi ameliorată prin analiza filosofică. Aici opinia comună este în acord cu aprecierile filosofice.

[71] Pentru că bogăţia, statura, virtutea diferă între ele calitativ şi nu pot fi privite în termeni de cantitate şi măsură.

[72] Aceste elemente sunt diferiţii factori (sau părţi ale cetăţii) a căror preponderenţă orientează regimul într-un sens sau altul şi determină natura cerinţelor pentru a participa la conducere. După IV, cap. XII, 1296 b 17,

aceste elemente sunt: condiţia liberă, bogăţia, educaţia, nobleţea originii. Şi virtutea intră în calcul, cf. cap. XIII, 1283 a 25 şi urm.

[73] Τίμημα (*timema*) – valoarea estimată a proprietăţii impozabile, în general inferioară valorii comerciale; τίμημα φέρειν (*timema pherein*) – a avea o proprietate astfel estimată în vederea unui impozit, a fi un contribuabil.

[74] Bogăţie şi origine nobilă.

[75] Pentru contrastul între existenţa cetăţii şi buna ei administrare, a se vedea VI, cap. VIII, 1321 b 6 şi urm.

[76] Bazate pe origine nobilă sau avere.

[77] Cap. IX, 1281 a 4 şi urm.

[78] Cap. IX, 1280 a 9 şi urm.

[79] Această calitate rezultă din faptul că un astfel de neam a dat naştere în trecut unui număr de oameni virtuoşi (cf. V, cap. X, 1310 b 33). Astfel, un nobil are mai multe şanse de a fi virtuos decât un nenobil. După *Retorica*, I, 5, 1360 b 34, nobleţea, în sensul obişnuit al termenului grec, este dată de faima în virtute a primilor strămoşi, ca şi în bogăţie sau în orice alt avantaj ţinut la mare cinste, precum şi de faptele a numeroşi membri ai familiei. În *Ret.*, II, 15, 1390 b 22 şi urm., Aristotel consideră că pentru familiile oamenilor, ca şi pentru roadele pământului, există recolte bune şi recolte rele. Astfel, nobilii a căror natură degenerează sunt lipsiţi de merit. În *Politica*, Aristotel pare să admită că nobleţea presupune strămoşi nu numai virtuoşi, ci şi bogaţi (IV, cap. VIII, 1294 a 21; V, cap. I, 1301 b 3).

[80] Virtutea implică dreptul la putere, căci justiţia, virtute eminamente socială, aduce o contribuţie esenţială la existenţa şi la traiul bun al cetăţii.

[81] Dimpotrivă, regimurile deviate au în vedere interese particulare, cf. cap. VII; 1279 a 31 şi urm. Solon (frag. 5) spunea că încercase să servească în acelaşi timp elita şi mulţimea.

[82] Discipolul lui Gorgias şi Socrate şi întemeietorul şcolii cinice la începutul secolului al IV-lea î.Ch. Citatul este extras din cartea sa *Cyrus sau despre regalitate*. Leii au pus întrebarea: „unde vă sunt ghearele şi colţii?“

[83] Termenul „ostracism“ provine din gr. ὄστρακον (*ostrakon*) – ciob (de scoică) pe care se scria numele celui ce urma să fie îndepărtat.

[84] Cf. cap. XIV, 1285 a 34 şi VII, cap. XVI, 1335 a 27 – zece ani. După Diodor (VI, 55, 2), cinci ani. O asemenea separare de prieteni şi adepţi urma să diminueze influenţa politică a celui ostracizat.

[85] Zeiţa Atena veghease ea însăşi la construcţia acestei corăbii, iar lemnul prorei (făcut, ca şi catargul, dintr-un stejar din pădurea de la Dodona), era înzestrat cu darul vorbirii. După Apollodor (*Bibliotheca*, I, 9, 19), pe înălţimea Afetai din Tesalia, corabia miraculoasă a grăit că nu-l mai poate purta pe Heracles din pricina greutăţii lui (cf. Herodot, VII, 193).

[86] Tiran al Miletului, cca 600 î.Ch.

[87] Samos, Chios şi Lesbos, cetăţile cele mai puternice ale confederaţiei ateniene (cf. *Constituţia atenienilor*, XXIV, 2), au fost umilite de Atena pentru a le diminua grandoarea. Samos, cetate aristocratică trecând încă drept „aliată", a refuzat în 441 î.Ch. arbitrajul Atenei într-un conflict cu Miletul asupra posesiunii cetăţii Priene, provocând intervenţia armată a Atenei, sub conducerea lui Pericle, în favoarea democraţilor deveniţi pentru moment stăpâni ai insulei. Acest război, în ciuda sprijinului acordat de satrapul Pissuthnes, de unii mercenari greci şi de o flotă persană, s-a încheiat în 439 î.Ch. prin capitularea fără condiţii a Samosului care a fost redus la statutul de „oraş supus". În privinţa celor trei cetăţi menţionate, Atena a interzis, probabil, războaie între Samos, Chios, Lesbos şi alţi aliaţi.

[88] Este vorba despre revolta babilonienilor şi a mezilor contra lui Darius şi represiunea ce i-a urmat.

[89] Pentru a stabili συμμετρία (*symmetria*), justa proporţie între membrii cetăţii, căci orice disproporţie este frecvent cauză de revoluţie (V, cap. III, 1302 b 33 şi urm.).

[90] Cel care prezida exerciţiile şi repetiţiile corului, atribuţie pe care o aveau uneori chiar autorii dramatici.

[91] Expresie proverbială; cf. Menandru, fr. 241 K (la Stobaios, *Anthol.*, IV, 179 W; 59, 9 GM); Platon, *Faidon*, 99 d. După Pausanias, ar fi vorba despre navigarea cu vâsle, în lipsa vântului favorabil.

[92] Despre diversele forme de îndepărtare din cetate, cf. Platon, *Omul politic*, 293 d şi *Legile*, V, 735 d.

[93] Textul se referă la sistemul prin rotaţie.

[94] Χώρα (*chora*) semnifică un teritoriu ocupat de către un ἔθνος (*ethnos*) sau mai multe ἔθνη (*ethne*), dar nereprezentând una sau mai multe cetăţi.

[95] Pentru regimul lacedemonian, a se vedea şi *Pol.*, II, cap. IX. Aici Aristotel trimite la ceea ce Platon (*Legile*, III, 691 d-692 b) spune în privinţa acestei regalităţi lacedemoniene pe care o consideră cea mai perfecţionată dintre regalităţile conforme legii. Dar pentru Aristotel există regalităţi conforme legii (regalitatea barbară şi dictatura) care au mai multe atribuţii suverane decât regalitatea lacedemoniană şi sunt regalităţi într-un sens mai propriu, căci adevăratul rege este κύριος πάντων (*kyrios panton*), suveran în toate (cap. XVII, 1288 a 18 şi urm.; *Ret.*, I, 8, 1365 b 37).

[96] Ἐν χειρός νόμῳ (*en cheiros nomo*): *lege ea quae est in manibus et armis posita* – prin acea lege care constă în forţă şi arme (Lambin); Bernays traduce: „în virtutea unei legi marţiale"; Susemihl, „în vălmăşagul luptei". Regele putea, în baza acestui *manuum ius* (dreptul de a face dreptate imediat în virtutea legii celui mai tare) să ucidă cu mâna lui pe orice luptător care dovedea laşitate în cursul unei operaţiuni militare, dar nu şi să-l ucidă în urma unei proceduri judiciare (ἐν δίκης νόμῳ (*en dikes nomoi*)).

[97] Homer, *Il.*, II, 391 şi urm.

[98] Regalitatea ereditară este mai durabilă deoarece oamenii se supun mai bucuros unei puteri pe care monarhul o deţine de la strămoşii lui şi care este conformă legii.

[99] Termenul αἰσυμνήτηρ (*aisymneter*), a cărui etimologie probabilă este „tălmăcitor înţelept de auspicii", desemna o funcţie comparabilă cu cea a dictatorilor de la Roma, creată de obicei în caz de tulburări civice sau pericol extern.

[100] Pittacos, tiran din Mitilene, cca 600 î.Ch., unul dintre Cei şapte înţelepţi ai Greciei (Platon, *Hippias maior*, 281 c; *Protagoras*, 343 a; *Rep.*, I, 335 e). Aristotel îl consideră legiuitor în II, cap. XII, 1274 b 18 şi *Ret.*, II, 25, 1402 b 20. Alceu, poet liric (sec. VII-VI î.Ch.).

[101] Fr. 87 Diehl. Unii traducători optează pentru interpretarea „năpasta patriei", în loc de „cu obârşie joasă", aceasta din urmă putând fi însă o aluzie la originea tracă a lui Pittacos.

[102] „Sunt" se referă probabil la regalităţile barbare, iar „erau", la dictaturi.

[103] Enrico Berti (*Profilo di Aristotele*, Roma, 1993², p. 309-310) arată că pentru Aristotel regalitatea este o constituţie bună, chiar foarte bună, însă nepotrivită unei societăţi de oameni liberi şi egali (cf. *Pol.*, III, cap. XVII), deci convenabilă pentru populaţii de tip barbar sau chiar de neam grec, dar neajunse încă la gradul de evoluţie pe care îl constituie structura *polis*. Se pune astfel problema raporturilor lui Aristotel cu politica Macedoniei, care era tocmai o regalitate. Fără îndoială, consideră Enrico Berti, Aristotel a fost filomacedonean, ca mare parte dintre filosofii greci ai vremii (Speusippos, Isocrate), văzând în Macedonia o autoritate capabilă să readucă pacea în interiorul lumii greceşti prin stabilirea unui fel de protectorat asupra unor *polisuri* variate, adică reglementându-le politica externă, fără a interveni totuşi în autonomia lor privind politica internă. În mod sigur, apreciază Enrico Berti, Aristotel aproba războiul Macedoniei împotriva barbarilor care, după părerea filosofului, fiind sclavi prin natură, trebuia să fie aserviţi grecilor. Aceasta nu înseamnă totuşi, opinează exegetul italian, că Aristotel considera constituţia macedoneană drept mai bună decât cea ateniană sau că sprijinea tentativele macedonene de a distruge autonomia Atenei, cum s-a susţinut uneori, şi nici că el a fost incapabil să înţeleagă evoluţia lumii greceşti spre monarhiile elenistice, urmare a faptului de a se fi ataşat prea mult constituţiei tradiţionale a structurii *polis*. Enrico Berti subliniază că *polis*, în particular aceea condusă de un guvernământ constituţional şi republican, adică *politeia*, era şi rămânea pentru Aristotel forma cea mai înaintată de constituţie politică, în ciuda expansiunii regatului macedonean, care continua să fie o formă de constituţie mai puţin evoluată şi mai puţin adaptată populaţiilor greceşti mai avansate.

[104] Ἐπανάστασις (*epanastasis*) nu este o simplă ἀνάστασις (*anastasis*), ridicare, deoarece sceptrul este ridicat într-o direcţie anumită. Mărturiile

furnizate în acest sens de Homer (*Il.*, I, 234; VII, 412; X, 321 şi urm.) au fost comparate (Newman) cu jurământul lui Abraham (*Biblia, Geneza*, XIV, 22). Sceptrul, simbol al investiturii, regale sau judiciare, este, ca instrument al jurământului, arătat poate drept garant al imparţialităţii judecăţii efectuate şi angajează onoarea regelui (cf. G. Glotz, *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, p. 110 şi 142): regele nu acţionează în nume personal, ci în calitate de reprezentant al comunităţii, care este adevărata deţinătoare a puterii.

[105] La Atena, al doilea dintre cei nouă arhonţi se ocupa de aspecte ale cultului şi purta numele de arhonte-rege.

[106] Nu şi cea a dictatorilor, dat fiind că aceştia par în unele cazuri să aibă puteri nelimitate.

[107] Κατὰ μέρος (*kata meros*) este mai larg decât αἱρεταί (*hairetai*) (cf. cap. XIV, 1285 a 15). Accesul pe calea eredităţii, care rezervă funcţiile membrilor aceleiaşi familii, este opus accesului prin alternanţă de funcţii, care face demnităţile accesibile tuturor, în mod succesiv, prin rotaţie sau tragere la sorţi.

[108] Astfel, Aristotel consideră regalitate adevărată doar regalitatea absolută.

[109] Fie din pricină că, după vechea medicină, a patra zi era o zi de criză – κρίσις (*krisis*), cf. *Historia animalium*, V, 20, 553 a 9 şi Hipocrate, *De morbo*, 4 (II, 347 Kühn) şi *Aphorismoi*, II, 24 –, fie că efectul deplin nu se poate face simţit decât începând cu a treia zi, cf. Hipocrate, *De morbo*, 4 (II, 341 Kühn). Despre organizarea şi practicile medicinei în Egipt, cf. Herodot, II, 77 şi Diodor, I, 82, 3.

[110] Pentru Aristotel, regalitatea şi aristocraţia nu diferă numai prin aceea că prima este domnia unuia singur, pe când cealaltă este domnia mai multora (ceea ce sugera Platon, *Rep.*, IV, 1445 d şi *Omul politic*, 301 a), ci şi prin faptul că adevăratul rege este un om care îi depăşeşte prin virtute şi prin capacitatea politică pe toţi ceilalţi cetăţeni, în vreme ce fiecare dintre conducătorii dintr-o aristocraţie nu posedă o astfel de superioritate.

[111] În timp ce Platon, în *Rep.*, VIII, 555 b şi urm., dă succesiunea oligarhie – democraţie – tiranie, Aristotel, schimbând ordinea (oligarhie – tiranie – democraţie), sugerează că tirania şi oligarhia, având ca bază o condamnabilă dorinţă de câştig, diferă prin aceea că în tiranie un singur om posedă ceea ce în oligarhie îşi împart mai mulţi (cf. V, cap. X, 1311 a 9 şi urm.; VI, cap. III, 1318 a 22 şi urm.). Totodată, în 1316 a 20 şi urm., Aristotel pare să respingă orice succesiune fixă a regimurilor şi să admită că adesea regimurile se schimbă mai rar în forme înrudite, şi mai frecvent în forme opuse.

[112] Cum notează Newman, III, p. 289, este ceea ce a făcut Antipater, prietenul lui Aristotel: după cum relatează Diodor (XVIII, 48, 4) acesta a refuzat înaintea morţii să-i transmită regenţa propriului fiu, Cassandros,

desemnându-l ca regent în locul acestuia pe Polysperchon, care nu-i era rudă. Aristotel admite totuşi monarhia ereditară în cazul familiilor unde virtutea ieşită din comun este ereditară (cf. cap. XVII, 1288 a 15 şi urm.).

[113] De fapt, un tiran în sensul grec al cuvântului nu este instaurat, ci se face el însuşi stăpân al cetăţii, în general printr-o lovitură de stat, şi domneşte pe o perioadă nedeterminată, fără a ţine seama nici de legi, nici de asentimentul poporului (cf. V, cap. V, 1305 a 7 şi urm.).

[114] H. Rackham şi J. Tricot, legând Διονυσίῳ (*Dionysioi*) de συνεβούλευε (*synebouleue*) şi Συρακοσίοις (*Syrakosiois*) de διδόναι (*didonai*), traduc: într-o zi când el cerea gărzi, cineva l-a sfătuit să dea acelaşi număr de gărzi cetăţenilor Siracuzei.

[115] Cf. cap. XV, 1286 a 2 şi urm.

[116] Şi nu doar a legii; dar pentru ca legea să domnească trebuie ca aceşti câţiva să devină păzitori ai legii. Păzitorii legii, după Platon, *Omul politic*, 305 c, nu sunt de esenţă regală. Pluralul (τινας (*tinas*)) indică o schimbare în raţionament: puterea impersonală a legii este mai valoroasă decât orice putere personală, dar dacă trebuie să existe putere personală, este preferabil ca aceasta să fie a mai multora.

[117] Aluzie la jurământul judecătorilor atenieni.

[118] Ἐπιθυμία (*epithymia*) şi θυμός (*thymos*) sunt termeni împrumutaţi din psihologia *Republicii* (IX, 588 c şi urm.), unde Platon prezintă sufletul omenesc în tripla ipostază a unui monstru, a unui leu şi a unui om, semnificând respectiv dorinţă, ardoare şi raţiune. Ἐπιθυμία (*epithymia*) este pofta iraţională care caută satisfacţii materiale; θυμός (*thymos*), sufletul mai puţin fizic, este ardoarea sentimentului care, conformându-se într-o oarecare măsură raţiunii, determină energia voinţei. Dorinţa şi ardoarea, la Aristotel, nu sunt două părţi distincte ale sufletului, ci doar două subdiviziuni ale părţii senzitive şi cupitive a sufletului. (I, cap. V, 1254 b 8). Aristotel se gândeşte aici la un vers din Homer (*Il.*, IX, 548, „(de) mânie, (de) patima care / Şi-altora-nvăluie mintea, deşi au temei la gândire“ şi la Pindar (*Olimpica* VII, 27-31).

[119] Cf. cap. XV, 1286 b 3 şi urm.; Homer, *Il.*, X, 224 şi II, 372 (unde Agamemnon vorbeşte despre Nestor).

[120] Cf. *Et. nic.*, VIII, 6, 1158 b 1 şi urm. şi cap. 8-10, asupra egalităţii în prietenie, şi, de asemenea, Platon, *Legile*, VIII, 837 a.

[121] În chip asemănător puterii stăpânului asupra sclavilor.

[122] Cf. Xenofon, *Educaţia lui Cyrus*, VIII, 1, 37.

[123] Cf. cap. XIII, 1284 a 3 şi urm. şi 1284 b 27 şi urm.

[124] Şi nu datorită bogăţiei sau puterii politice, ca în oligarhii (cf. *Et. nic.*, VIII, 12, 1161 a 2 şi urm.).

[125] Cf. cap. XIII, 1283 b 20; 1284 a 3 şi urm; 1284 b 25 şi urm.

[126] Cap. XIII, 1284 b 28 şi urm.

[127] Întreg pe care el îl constituie în raport cu toţi ceilalţi împreună, pentru că îi depăşeşte în virtute.

[128] După cum notează E. Barker, *Pol.*, p. 151, nota 2, acest început al paragrafului 8 conţine tot ce poate spune Aristotel în favoarea regalităţii absolute: este vorba mai degrabă de o necesitate logică (lăsată în termeni vagi şi prezentată în general) decât de o propunere practică.

[129] III, cap. IV-V, 1276 b 16-1278 b 5.

[130] Cuvintele cuprinse între croşete se repetă într-o formulă asemănătoare la începutul cărţii a VII-a, finalul acestui capitol putând fi o adăugire târzie a unui editor care indica o altă ordine a cărţilor tratatului. De fapt, câţiva editori sau comentatori au considerat că după cartea a III-a trebuie plasate cărţile VII şi VIII, cf. cartea VII, nota 1.

Cartea a IV-a

[1] Problema formării unui regim a fost deja pusă pentru regimul cel mai bun în III, cap. XVIII, 1288 b 2 şi urm.; ea va mai fi pusă în IV, cap. IX, 1294 a 30, pentru republică şi în V, cap. X, 1310 b 7 şi urm., pentru regalitate şi pentru tiranie.

[2] După E. Barker, *Pol.*, p. 155, n. 3, această frază conţine nota-cheie a cărţilor IV, V şi VI, care au ca obiect utilul (τὸ χρήσιμον (*to chresimon*)), ca şi dreptul (τὸ ὀρθῶς ἔχον (*to orthos echon*)), cf. I, cap. III, 1253 b 14 şi II, cap. I, 1260 b 32).

[3] O astfel de cetate este schiţată de către Platon în *Legile*.

[4] Lambin, Thurot, Jowett preferă pentru μεταμανθάνειν (*metamanthanein*) sensul de a se dezvăţa, a uita.

[5] Cf. 1288 b 28 şi urm.

[6] Pentru a reforma democraţia şi oligarhia, trebuie distinse diferitele forme, întrucât fiecare necesită un mod particular de tratare.

[7] Mai ales Platon, cf. V, cap. XII, 1316 b 25 şi urm.

[8] Cf. III, cap. VI, 1278 b 8 şi urm., unde autoritatea supremă (τὸ κύριον (*to kyrion*)) este identificată cu guvernământul (τὸ πολίτευμα (*to politeuma*)); cf. şi cap. VII, 1279 a 26).

[9] Cărţile II şi III.

[10] Regim studiat în III, cap. XIV-XVIII, 1287 a 1-1288 b 6.

[11] Regimul cel mai bun se identifică cu monarhia şi aristocraţia (cultivând virtutea ce îl caracterizează pe cetăţeanul cetăţii ideale se poate instaura o cetate fie monarhică, fie aristocratică, III, cap. XVIII, 1288 a 38-41), care se

sprijină ambele pe virtutea unuia sau mai multor oameni: cf. IV, cap. VIII, 1294 a 9 şi urm. şi V, cap. X, 1310 b 31 şi urm.

[12] Cf. cap. I, 1288 b 14.

[13] III, cap. VII, 1279 a 33 şi urm.; cap. XIII, 1284 a 3-1284 b 34; cap. XV, 1286 b 3 şi urm.

[14] Cf. II, nota 2.

[15] Nu este sigur dacă textul se referă aici la regim în general sau la republică (= democraţie moderată condusă de către cei de mijloc); este posibil ca un fragment de text să fie pierdut.

[16] Platon în *Omul politic* (302 e-303 e). Pentru Platon, democraţia şi oligarhia sunt bune sau rele după cum sunt sau nu conforme legilor. Pentru Aristotel, aceste două regimuri sunt rele în sine, fiind deviaţii.

[17] Este vorba despre aristocraţie (Platon, *Omul politic*, 301 a).

[18] Aristotel distinge în general patru (şi nu trei) grupuri: agricultori, meşteşugari, negustori, zilieri (VI, cap. VII, 1321 a 5 şi urm.) sau cinci, incluzând şi păstorii (VI, cap. IV, 1319 a 19 şi urm.); în cap. IV, 1291 b 18 şi urm. adaugă corăbierii şi oamenii liberi, născuţi din doi părinţi cetăţeni.

[19] Nu numai bogaţii, ci şi cei care ridică pretenţii pe baza originii nobile sau a virtuţii.

[20] Referirea se face, după Susemihl[3], p. 366, la VII, cap. VII, 1328 a 17 – cap. IX, 1329 a 39; după Newman (II, p. XXV), la III, cap. XII, 1283 a 14 şi urm.

[21] Textul reflectă experienţa populară pe care o exprima Homer, *Odiseea*, XIII, 109-111, despre vânturile dominante în Marea Egee: Boreus şi Notos. Şi Teofrast, discipolul lui Aristotel, pare să admită existenţa acestor vânturi dominante.

[22] După Eratosthenes, bibliotecar al Alexandriei în sec. III î.Ch. şi geograf, Zefirul este un vânt de vest, iar Euros, un vânt de est – sud-est.

[23] Cf. I, cap. V, 1254 a 33. Cele opt moduri, dorian, frigian, lidian, hipodorian, hipofrigian, hipolidian, mixolidian şi sintolidian, sunt astfel reduse la primele două. Platon, *Laches*, 188 d, vorbeşte despre patru moduri – dorian, ionian, frigian, lidian –, cărora li se atribuiau caractere etice diferite.

[24] Aristotel îi critică pe cei care priveau democraţia şi oligarhia drept adevăratele forme de regim politic, iar pe celelalte, ca pe nişte deviaţii. Pentru Aristotel, în general cea mai bună este o formă medie, pe când extremele între care se plasează ea sunt considerate deviaţii. În privinţa unui adevărat regim, lucrurile se prezintă analog felului cum fiecare virtute morală este o μεσότης (*mesotes*) între două extreme care sunt deviaţii (cf. *Etica nicomahică*, II, 5, 1106 b 27 şi urm. şi II, 9, 1109 b 18), iar modul dorian, un mod intermediar între două deviaţii (VIII, cap. V, 1340 a 42 şi urm.).

[25] Cf. cap. II, 1289 a 38 şi urm. Aristocraţia şi regalitatea sunt cele mai bune regimuri; oligarhia, democraţia şi tirania sunt deviaţii. Aici, republica este privită ca o deviaţie, în timp ce ea nu mai este astfel în cap. VIII, 1293

b 23 şi urm. (cf. III, cap. VII, 1279 a 38 şi urm. şi IV, cap. II, 1289 a 26). După Platon, *Republica*, IV, 445 d-449 a, cel mai bun regim poate lua forma regalităţii sau a aristocraţiei; toate celelalte regimuri sunt deviaţii ale unei astfel de cetăţi ideale.

[26]Paralelism cu domeniul muzicii, cf. VIII, cap. V, 1340 a 42 şi urm., VI, cap. II, 1317 b 12, V, cap. IV, 1304 a 20 şi urm., *Constituţia atenienilor*, XXVI, 1).

[27] Este vorba despre Platon, *Omul politic*, 291 d.

[28] Cf. Herodot, III, 20 (cu referire la alegerea regilor).

[29] Textul se referă la criteriile de bogăţie şi condiţie liberă.

[30] Există tot atâtea forme de regim politic câte combinaţii posibile există între diferitele forme de componente necesare cetăţii (diferenţele ţin de importanţa numerică, cf. cap. XII, 1296 b 26 şi urm., sau de alcătuirea acestor grupuri).

[31] Cf. II, cap. II, 1261 a 22; III, cap. I, 1274 b 38 şi urm.; cap. IV, 1277 a 5; cap. XII, 1283 a 14; IV, cap. III, 1289 b 27; cap. IV, 1290 b 23. Această enumerare a părţilor necesare ale cetăţii diferă de cea dată în VII, cap. VIII, 1328 b 5-22 şi cap. IX, 1329 a 35-39. Şi Platon indicase în *Republica* (II, 369 b-371 e) grupurile de meserii necesare cetăţii primordiale.

[32] După III, cap. XII, 1283 a 20 şi urm. (cf. VI, cap. VIII, 1321 b 6 şi urm.), este vorba despre lucruri fără de care o cetate nu poate exista şi de lucrurile fără de care nu are existenţă nobilă.

[33] Platon, *Rep.*, II, 369 b-371 e.

[34] După Platon, o cetate apare pentru a răspunde nevoilor materiale ale oamenilor care o întemeiază (Aristotel în I, cap. II, 1252 b 29 este de această părere), iar în opinia sa pantofarul ar fi la fel de necesar cetăţii ca şi agricultorii; militarii nu sunt incluşi, nu se vorbeşte despre judecători şi despre consilierii pe care Aristotel îi include în această cetate elementară. În *Legile*, III, 676 a şi urm., Platon pune accentul pe instinctul social; pentru Aristotel, din contră, societatea se întemeiază pe onestitate şi pe ceea ce este frumos în sens moral (τὸ καλόν (*to kalon*)).

[35] Cf. *Et. nic.*, IX, 10, 1170 b 31: cu zece oameni nu se poate constitui o cetate.

[36] Atât cele care contribuie la viaţa politică a cetăţii (războinici şi judecători), cât şi cele care contribuie doar la a satisface nevoile esenţiale ale cetăţii (primele patru), şi unele, şi celelalte alcătuind sufletul, respectiv corpul cetăţii.

[37] A şasea este cea a judecătorilor (1291 a 23 şi 39).

[38] Termenul δημιουργοί (*demiourgoi*) poate desemna o clasă intermediară formată din meseriaşi şi negustori sau, ca în cazul de faţă, conducători de prim rang (în Pelopones şi în general în cetăţile doriene).

[39] În III, cap. VI, 1279 a 11, λειτουργεῖν (*leitourgein*) este opus lui ἄρχειν (*archein*).

[40] Cap. III, 1289 b 27.

[41] Cf. cap. III, 1289 b 28 şi urm.

[42] Τὸ χερνητικόν (*to chernetikon*), oarecum sinonim cu τὸ θητικόν (*to thetikon*); în III, cap. IV, 1277 a 38 şi urm., οἱ χερνῆτες (*hoi chernetes*) îi includ pe βάναυσοι τεχνῖται (*banausoi technitai*), respectiv lucrătorii manuali de condiţia cea mai modestă.

[43] Spre deosebire de lege (νόμος (*nomos*)), cu valoare universală, decretul (ψήφισμα (*psephisma*)) este votat în temeiul unor împrejurări particulare, în fiecare caz în parte, şi nu are valoare decât până este înlocuit de altul, dar uneori deosebirea dintre lege şi decret nu este mare.

[44] Termenul „demagog", cu sensul etimologic de „îndrumător al poporului", ajunge să însemne „orator fruntaş al popularilor, care urmăreşte favoarea poporului", în această din urmă variantă în general cu un înţeles peiorativ. Totuşi, sintagmele δημαγωγοὶ φαῦλοι (*demagogoi phauloi*) (II, cap. XII, 1274 a 14) şi δημαγωγοὶ πονηροί (*demagogoi ponerοi*) (V, cap. V, 1304 b 26) arată că, probabil, unii dintre aceşti oratori influenţi erau bine văzuţi.

[45] Homer, *Iliada*, II, 204.

[46] Cf. Platon, *Rep.*, 557 c-558 c.

[47] Regalitatea absolută, unde nu comandă legile, este totuşi o formă de regim (III, cap. XV, 1286 a 5), pentru că în acest caz regele este el însuşi o lege.

[48] Carnes Lord emite îndoieli asupra sensului de „corp de cetăţeni" al terrnenului πολιτεία (*politeia*) din acest pasaj, considerând textul corupt.

[49] Fraza a fost interpretată diferit, considerându-se că este vorba fie despre conducătorii care îşi aleg succesorii în funcţii, fie despre membrii corpului civic.

[50] După unii comentatori, este vorba despre venituri speciale furnizând un surplus care poate fi distribuit cu titlu de indemnizaţii. După alţii, textul s-ar referi la venituri personale provenind din alte surse decât munca, de pildă o plată mai mică sau mai mare acordată de către cetate.

[51] Aristotel a trecut acum la o altă clasificare, după criterii economice şi sociale. Se disting patru forme de democraţie: 1. democraţie rurală, 2. şi 3. conducerea de către oameni liberi sub domnia legii, 4. demagogia.

[52] Totuşi, democraţiile din timpurile vechi erau adevărate republici (cap. XIII, 1297 b 24 şi urm.); regimurile întâlnite la malieni (cap. XIII, 1297 b 14 şi urm.), la Tarent (V, cap. III, 1303 a 3 şi urm.), la Siracuza (V, cap. IV, 1304 a 27 şi urm.) şi la Oreos (V, cap. III, 1303 a 18 şi urm.) se pot încadra în aceeaşi specie.

[53] *Rep.*, mai ales VIII şi IX. Enumerarea lui Platon cuprinde, în afara unei aristocraţii a înţelepţilor, timocraţie (sau „aşa-numita aristocraţie", după modelul Spartei), oligarhie, democraţie, tiranie.

[54] III, cap. IV şi V; cap. VII, 1279 a 34 şi urm.; cap. XV, 1286 b 3 şi urm.; cap. XVIII, 1288 a 37 şi urm.

[55] Cf. VII, cap. IX, 1328 b 37. Asupra identităţii omului de bine şi a bunului cetăţean, cf. III, cap. IV şi V.

[56] Caracteristicile acestui regim au fost semnalate în 1293 b 2-7.

[57] Cf. cap. III, 1290 a 16 şi urm., unde aristocraţie şi republică sunt considerate forme de oligarhie şi democraţie. Oligarhia şi democraţia sunt deviaţii: prima, a formelor numite aristocratice şi studiate în cap. VII, iar a doua, a republicii. Cât despre tiranie, după cap. II, 1289 a 40, ea este o deviere a regalităţii.

[58] Cf. III, cap. VII, 1279 b 4 şi urm.

[59] Enrico Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma, 1993², p. 310, consideră că preferinţa lui Aristotel pentru *politeia* reiese clar din definiţia pe care el o dă ca sinteză, şi implicit cale de mijloc, între oligarhie şi democraţie. O astfel de doctrină, arată Enrico Berti, este de fapt perfect conformă criteriului virtuţii văzută drept cale de mijloc între două vicii opuse, definiţie enunţată în *Etici*.

[60] Sensul etimologic al termenului „aristocraţie" este „dominaţia celor mai buni".

[61] Termenii folosiţi în traducere încearcă să recupereze jocul de cuvinte din original: ἀριστοκρατουμένη... πονηροκρατουμένη (*aristokratoumene... ponerokratoumene*).

[62] Cf. cap. IX, 1294 b 10 şi II, cap. XI, 1273 a 4 şi urm.

[63] Tăbliţă sau piesă ruptă în două şi servind, prin asamblarea componentelor, ca semn de recunoaştere în legăturile de ospeţie.

[64] Plată pentru săracii prezenţi în adunare, amendă pentru bogaţii absenţi.

[65] Cf. *Etica eudemică*, III, 7, 1234 b 5 şi *Despre suflet*, II, 11, 424 a 6.

[66] Cf. III, cap. XIV-XVII.

[67] Δύναμις (*dynamis*), cf. cap. VIII, 1293 b 32.

[68] Ἦσαν (*esan*) – erau: „sunt, spuneam", cf. III, cap. XIV, 1285 b 2 şi urm.

[69] *Et. nic.*, I, 11, 1101 a 14 şi urm., VII, 14, 1153 b 9-21 *et passim.*

[70] Sau „viaţa conformă cu o virtute fără piedici".

[71] *Et. nic.*, II, 8, 1108 b 11.

[72] *Ibid.*, II, 5, 1160 a 32 şi urm.

[73] Oameni foarte bogaţi, oameni foarte săraci şi grupul intermediar, cf. 1295 b 1.

[74] Poet gnomic din sec. VI î.Ch.

[75] Frag. 12 Diehl.

[76] Cf. VI, cap. IV, 1319 b 12-19.

[77] Cf. Plutarh, *Licurg*, 3 şi *Solon*, 16.

[78] Atenienii şi lacedemonienii (cf. V, cap. VII, 1307 b 22 şi urm.).

[79] Curtis N. Johnson subliniază că la Aristotel politia şi constituţia medie (ἡ μέση πολιτεία (*he mese politeia*)) nu sunt una şi aceeaşi. Cu toate că prezintă numeroase similitudini (sunt clasificate între formele corecte de guvernământ, se apropie mai mult de democraţie decât de oligarhie, cunosc

mai rar tulburări civile, sunt recomandate ca model pentru democraţii şi oligarhii şi tind către o cale de mijloc), ele sunt totuşi gândite ca distincte, în primul rând prin faptul că poartă nume diferite; se deosebesc, de asemenea, ca principiu distributiv (funcţiile fiind atribuite celor bogaţi şi de condiţie liberă în politie, IV, cap. VIII, 1294 a 9 şi urm., clasei de mijloc în regimul de mijloc, IV, cap. XI), ca scop (politia aspiră la virtutea legată de capacitatea militară, constituţia medie – la o viaţă bazată pe calea de mijloc, IV, cap. XI, 1295 a 34 şi urm.), fiind şi specific diferite (virtutea aparţine celor cu valoare militară în politie, celor complet virtuoşi în guvernămintele de mijloc; ocupaţia specifică este cea de hoplit pentru prima, pentru a doua nu se menţionează, dar condiţia de hoplit nu s-ar potrivi căii de mijloc; conducătorii sunt în politie bogaţii şi săracii, fără primatul vreunora, iar în guvernământul de mijloc, clasa medie). Curtis N. Johnson aduce ca argument şi faptul că formei de guvernământ medii, considerată rară, i se consacră în *Politica* o discuţie separată. În concluzie, deşi ambele specii vizează o medie socială, ele o vizează în moduri cu totul diferite (*Aristotle's Theory of the State*, New York, 1990 p. 148-152). În schimb, Enrico Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma, 1993, p. 310, susţine identitatea între constituţia medie şi *politeia*.

[80] Se crede că textul se referă la Solon sau, şi mai plauzibil, la Theramenes, a cărui politică de echilibru în vremea Celor treizeci de tirani este subliniată de Aristotel în *Constituţia atenienilor* (cap. XXVIII, XXXII, XXXIII, XXXIV şi XXXVI). Poate fi vorba şi despre Filip Macedoneanul şi despre Antipater, ultimii doi fiind, probabil, influenţaţi de către Aristotel însuşi.

[81] Pentru cea mai mare parte a cetăţilor (cf. 1295 a 25 şi cap. XIII, 1297 b 33).

[82] Astfel, în VI, cap. VI, 1320 b 21 şi urm., prima formă de oligarhie este aceea mai apropiată de republică.

[83] Cf. cap. VI, 1293 a 1 şi urm.

[84] „Regim" în general sau „republică".

[85] Aici şi în restul capitolului, πολιτεία (*politeia*) este frecvent folosit cu sensul generic de regim politic mai degrabă decât în sensul specific de republică.

[86] Sfaturilel ui Aristotel se adresează aici nu numai oligarhiilor, ci şi „politiilor", cum o arată avertismentul dat, în V, cap. VIII, 1307 b 40 şi urm., regimurilor ale căror elemente sunt înţelept combinate. Aceste artificii Platon însuşi, poate după exemplul lui Charondas (1297 a 23), le-a folosit în *Legile* (VI, 764 a; cf. şi *Rep.*, V, 459 c), unde regimul propus este considerat de către Aristotel drept o „politie" (II, cap. VI, 1265 b 26 şi urm.). Newman (IV, p. 227) şi J. Tricot (I, p. 311) notează că aceste σοφίσματα (*sophismata*), vechi de când lumea, se regăsesc în statele moderne democratice (Jean Aubonnet). Πολιτεία (*politeia*) este în această parte de text luat în sensul său generic (cf. nota precedentă). Dar referirea la acest pasaj, în V, cap. VIII, 1321 b 8-18, confirmă ceea ce este indicat la sfârşitul lui IV, cap. XII, şi anume că folosirea acestor artificii este

caracteristică pentru „regimurile bine combinate“, republici şi aristocraţii care se apropie de politii (Carnes Lord).

[87] Adică a refuza funcţia cu un jurământ care cuprinde ideea că funcţia ar fi o împovărare nejustificată, din motive financiare sau de alt ordin.

[88] După III, cap. I, 1275 b 8 şi urm., în aristocraţiile Spartei şi Cartaginei judecătorii erau conducători.

[89] Legiuitorul Catanei în sec. VII î.Ch.

[90] La Atena exista o listă (πίναξ ἐκκλησιαστικός (*pinax ekklesiastikos*)) care îi cuprindea pe cei admişi în adunarea poporului începând cu vârsta legală.

[91] În situaţia inversă, ar rezulta un regim oligarhic.

[92] Populaţie din Tesalia, în apropiere de Golful Maliac.

[93] Pentru apropierea făcută de Aristotel între democraţii şi republici, a se vedea Enrico Berti, *op. cit.*, p. 308. Între *politeia* şi democraţie în concepţie aristotelică există, după Enrico Berti, o singură diferenţă, în fond nu foarte mare, şi anume în *politeia* cei mulţi guvernează în interesul tuturor, în timp ce în democraţie ei guvernează doar în interesul celor mulţi: democraţia, cu unele corecţiuni oportune, ar putea coincide cu *politeia*.

[94] Monarhie, democraţie, oligarhie; cf. cap. IV, 1291 b 15; cap. VIII, 1294 a 25. Monarhia are două forme: regalitate şi tiranie; oligarhia are patru (cap. V), aristocraţia – mai multe (cap. VII şi VIII). În privinţa republicii, în cap. XIV, 1298 b 10 se vorbeşte despre republici aristocratice (cf. cap. XV, 1300 a 41 şi urm.).

[95] Sistemul democratic prin excelenţă este tragerea la sorţi (VI, cap. II, 1317 b 20 şi urm.).

[96] Cf. VI, cap. II, 1317 b 28 şi urm.; IV, cap. XV, 1299 b 38-1300 a 4; *Const. at.*, III, 6; XLV, 4 şi LV, 2.

[97] Notabilii şi poporul.

[98] Atribuţiile politice sunt funcţii exercitate asupra tuturor cetăţenilor (πολῖται (*politai*)) sau asupra unei părţi a lor într-un domeniu determinat şi privind o acţiune bine definită. Responsabilităţile nu sunt de acelaşi ordin pentru funcţionarii de ordin economic sau subalternii lor.

[99] Termenul de choreg poate avea mai multe sensuri: conducător al corului, al unui cor de dans sau de muzică, al unei trupe, al unui cortegiu. Ca funcţie publică, un choreg este cel care asigură cheltuielile necesare unui cor. Prin extindere, choreg ajunge să desemneze persoana care furnizează resursele necesare unei acţiuni.

[100] Distribuţiile de grâu pentru cetăţeni aveau loc în caz de foamete (ca la Atena în 330-326 î.Ch.) sau dacă un suveran sau un stat străin oferea un astfel de cadou.

[101] Platon (*Omul politic*, 290 b) marcase deja distincţia între conducători şi slujitori, ὑπηρέται (*hyperetai*) (care erau o categorie dispreţuită, cf. Demostene, *Despre ambasadă*, 249).

[102] Bunul mers al cetăţii se opune simplei ei existenţe; aceeaşi opoziţie în III, cap. IX, 1280 b 32 între simpla existenţă şi orientarea spre virtute a cetăţii.

[103] Armă cu mai multe întrebuinţări.

[104] Pentru a asigura cele necesare casei, în lipsă de sclavi.

[105] Nu se ştie cu precizie data evenimentului care a produs această schimbare din democraţie în oligarhie: în vremea lui Teognis (secolul VI î.Ch.), în 424 î.Ch. (înlocuirea democraţiei de către o oligarhie extremă, descrisă şi de Tucidide) sau în 447 î.Ch. (secesiunea Megarei din Liga ateniană).

[106] În cazul tragerii la sorţi, indiferent dacă electorii sunt toţi sau o grupare dintre ei, rezultatul este acelaşi. Această ultimă distincţie nu îşi are locul aici decât din raţiuni de simetrie.

[107] Rotaţia triburilor era normală la Atena pentru alegerea demnitarilor.

[108] Cele douăsprezece moduri sunt: toţi selectează dintre toţi prin alegere sau sorţi sau ambele, toţi selectează dintr-o grupare prin alegere sau sorţi sau ambele, unii selectează dintre toţi prin alegere sau sorţi sau ambele, unii selectează dintr-o grupare prin alegere sau sorţi sau ambele. Combinaţiile sunt când selecţia se face deopotrivă de către toţi sau de către o grupare, şi când se face deopotrivă dintre toţi şi dintr-o grupare.

[109] Cf. IV, cap. V, 1292 b 2. Este vorba despre o primă etapă, în care o grupare de cetăţeni desemnează un număr de candidaţi, din care într-o a doua etapă vor selecţiona toţi cetăţenii; prima etapă dă caracterul oligarhic al acestei variante.

[110] Această împărţire este apropiată de practica judiciară ateniană; cf. *Const. at.*, LVII, 3-4.

[111] Freatto era un loc situat în apropiere de Pireu, pe ţărmul mării. Când un exilat acuzat din nou în timpul absenţei sale voia să vină să se justifice, se ducea pe un vas în faţa Freatto-ului şi de acolo îşi pleda cauza în faţa judecătorilor, fiindu-i interzis să atingă ţărmul.

[112] Alegerea era fără îndoială rezervată tribunalelor cu competenţă asupra unor domenii mai importante.

Cartea a V-a

[1] Aici, conjuncţia καί (*kai*) are valoare explicativă.

[2] Egalitatea de proporţie, sau egalitatea după merit, se opune egalităţii aritmetic e, bazate pe număr, care este criteriul obişnuit al unei democraţii. Adepţii democraţiei şi ai oligarhiei sunt de acord când doresc dreptatea absolută, care ţine seama de merit. Astfel, când este vorba despre o justă repartiţie de avantaje între A şi B, partea lui A trebuie să fie faţă de partea lui B ca meritul lui A faţă de meritul lui B.

[3] Regimurile politice eşuează în realizarea concretă a dreptăţii: cf. III, cap. IX, 1280 a 7 şi urm. şi cap. XII, 1282 b 18 şi urm.

[4] Στάσις (*stasis*), conflictul, marchează absenţa înţelegerii (ὁμόνοια (*homonoia*)); după Platon, *Republica*, I, 352 a, termenul pare a avea un sens destul de larg, mergând de la discordia între cetăţeni, uneori divizaţi în facţiuni, până la revoluţie şi comportând forme ca răscoala sau războiul civil, când există o ostilitate declarată între cetăţeni.

[5] În muzică, ἐπιτείνειν (*epiteinein*) înseamnă a întinde coarda unei lire; ἀνιέναι (*anienai*), a o relaxa.

[6] Regalitatea este aici tratată ca o funcţie, ca şi în cap. X, 1313 a 5-8. După Diodor, XIV, 13, Lysandros ar fi intenţionat să instituie accesul la regalitate pentru cei mai buni dintre spartani, indiferent de originea lor; dar momentul a marcat sfârşitul regalităţii Heraclizilor.

[7] După Herodot, V, 32 şi Tucidide, I, 128, 3, regele Pausanias, învingător în războaiele medice, a vrut nu numai să domnească asupra Spartei, ci să îşi exercite tirania şi asupra întregii Elade.

[8] Trăsătură oligarhică înlocuită de una democratică.

[9] Alcătuit din 6000 de membri, traşi la sorţi dintre cetăţenii de peste 30 de ani şi repartizaţi în 10 secţiuni de câte 500 de heliaşti fiecare, cu 1000 de rezervă pentru locurile care rămâneau vacante.

[10] O monarhie pe viaţă, precum cea de la Sparta, pe care voia să o abolească Lysandros, este general admisă într-o colectivitate unde ea reprezintă vârful unei ierarhii.

[11] Cf. 1301 a 26 şi urm.

[12] Bogăţia şi sărăcia.

[13] Cf. cap. IV, 1303 b 28 şi urm. Aristotel face apel aici la un loc comun al tragicilor şi al oratorilor greci (Sofocle, Euripide, Isocrate, Demostene) reluat de către Cicero, *Ad Atticum*, X, 18, 2.

[14] În cap. VI, 1305 b 2 şi urm., se adaugă un al treilea: lupta între cei privilegiaţi şi unii bogaţi care sunt excluşi dintre aceştia.

[15] Cf. cap. I, 1301 a 33 şi urm. şi 1301 b 35 şi urm.

[16] Cf. 1302 a 31.

[17] Ὕβρις *(hybris)* – tot ce depăşeşte măsura, excesul, opus cumpătării, σωφροσύνη *(sophrosyne)*; ca sentiment – orgoliu, impetuozitate; ca acţiune – insultă, cruzime.

[18] Cicero, *Pro Sestio*, 46, 99, va dezvolta această idee: *etenim in tanto ciuium numero magna multitudo est eorum qui aut propter metum poenae peccatorum suorum conscii nouos motus conuersionesque reipublicae quaerant*... („într-adevăr, într-un atât de mare număr de cetăţeni, este mare mulţimea celor care, fie de teama pedepsei, conştienţi de greşelile lor, caută noi tulburări şi frământări ale statului..."; cf. şi Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, 14.

[19] Textul se referă, probabil, la revoluţia oligarhică din 390 î.Ch. (cf. Diodor, XIV, 97).

[20] După III, cap. VIII, 1280 a 1 şi urm. se pare că, din contră, în unele oligarhii cei de la conducere erau o majoritate.

[21] Bătălia de la Oinofita a avut loc în 457 î.Ch.; nu se ştie dacă democraţia de la Teba a fost înlocuită de oligarhia care a guvernat în timpul Războiului peloponesiac. Gelon a luat puterea la Siraçuza în 491 î.Ch.

[22] Aceasta s-a întâmplat în 473 î.Ch.; a se vedea Diodor, XI, 52, Herodot, VII, 70.

[23] Probabil referirea la ziua lunii în care s-a dat lupta (cf. Plutarh, *Despre virtuţile femeilor*, IV), dar sensul este nesigur. Asupra războaielor lui Cleomenes împotriva Argosului (începutul sec. V î.Ch.), a se vedea Herodot, VI, 76-83.

[24] Războiul peloponesiac.

[25] În timpul Războiului peloponesiac, infanteria ateniană a fost alcătuită dintr-o listă de cetăţeni dintre cei înstăriţi, în timp ce marina, din cetăţeni săraci. În vremea lui Aristotel, armata consta în primul rând din mercenari.

[26] Καί (*kai*) cu valoare explicativă.

[27] Oreos, cetate din Eubeea (cunoscută şi sub mai vechiul nume de Hestiaia, cf. cap. IV), s-a revoltat împotriva Spartei şi şi a intrat în A doua Ligă Ateniană în 377 î.Ch. Schimbarea de regim a fost probabil legată de acest eveniment.

[28] Expresie împrumutată din limbajul hipic, cf. Platon, *Legile*, 708 d.

[29] Aceste evenimente nu sunt cunoscute. Ele se leagă probabil de distrugerea Sybarisului, în 510 î.Ch.

[30] Fondată în vecinătatea Sybarisului, în 445 î.Ch., de întemeietori veniţi din toată Grecia la chemarea lui Pericle de a repopula vechea cetate distrusă de vecina ei, Crotona.

[31] Pentru această întâmplare, a se vedea Diodor, XII, 11, 1, Strabo, VI, 1, 3.

[32] Lupta facţiunilor la Zancle (Messina) a fost rezultatul afluxului de refugiaţi, urmare a revoltei ionienilor împotriva dominaţiei persane în 494 î.Ch.; a se vedea Herodot, VI, 22-24.

[33] Nu se ştie nimic despre cele întâmplate la Apollonia. Referirea la Siracuza trimite la perioada următoare căderii tiranului Thrasybulos în 467 î.Ch. (cf. Diodor, XI, 72, 3); expulzarea coloniştilor iniţiali la Amfipolis şi încorporarea cetăţii în Confederaţia chalicidică a avut loc în jurul anului 370 î.Ch.

[34] Chytron, oraş de pe uscat, dependent de cetatea-insulă Clazomenai (poate fi vorba despre Chytos, portul din Cyzicos). Notion, portul Colofonului.

[35] Disparitatea geografică.

[36] Perioada oligarhiei Gamoroi-lor la Siracuza, cu puţin înainte de răsturnarea ei de către popor şi acapararea puterii de către tiranul Gelon în 485 î.Ch. Cf. Plutarh, *Praecepta reipublicae gerendae*, 32.

[37] Eroarea iniţială cântăreşte jumătate din eroarea totală, iar această proporţie se regăseşte în toate celelalte greşeli. Expresia „începutul este jumătatea întregului“ este proverbială în greacă. Aristotel o foloseşte şi pentru jocul de cuvinte ἀρχή (*arche*) = 1– început; 2 – autoritate.

[38] Evenimentele trebuie să fi avut loc între 479 î.Ch. şi cucerirea Hestiaiei de către Atena, în 446 î.Ch.

[39] Când defunctul lăsa o fiică, în mod normal ruda cea mai apropiată primea succesiunea, cu condiţia să ia în căsătorie această fată; fata, în realitate, nu era moştenitoare, ci, ca epicleră (ἐπί *(epi)* – peste, κλῆρος *(kleros)* – lot), reprezenta ceea ce se adaugă la moştenire. La Sparta, bărbatul cel mai apropiat ca rudenie nu era obligat s-o ia de soţie pe fata de la care moştenea, dar putea s-o mărite cu oricine dorea el. Pentru revolta cetăţii Mitilene împotriva Atenei în timpul Războiului peloponesiac, a se vedea Tucidide, III, 2.

[40] Războiul sacru dintre Focis şi Liga amficţionică a izbucnit în 356 î.Ch. Despre Mnason se spune că a fost prieten cu Aristotel.

[41] Grupul cel mai de jos de la Atena (format din aşa-numiţii theţi) era exclus din armata ateniană până la recrutarea lui în flotă (vâslaşi), care s-a petrecut în bătălia de la Salamina, în 480 î.Ch.

[42] Asupra acestei revoluţii oligarhice de la Argos (418 î.Ch.), a se vedea Tucidide, V, 72, 3 şi Diodor, XII, 75, 79-80.

[43] Cf. Tucidide, VII, 41, 55, Diodor, XIII, 34, 6.

[44] Cca 580 î.Ch. (Plutarh, *Amatorius*, 23). A se vedea *infra*, cap. X.

[45] Textul se referă la regimul oligarhic din Atena, 411 î.Ch.

[46] De către responsabilii cu construcţiile navale care lucrau în subordinea lor şi care îi acuzau de neplata sumelor datorate.

[47] Aparent, conducătorii poporului foloseau banii destinaţi construcţiei sau reparării de corăbii pentru a acorda poporului subsidii de participare la adunare sau la activităţi similare.

[48] Cetatea respectivă este Heracleea de la Pontul Euxin, colonizată de Megara la mijlocul sec. VI î.Ch. Nu se cunoaşte nimic altceva despre aceste evenimente.

[49] Cf. cap. III, 1302 b 25-33.

[50] Este vorba despre Cyme din Eolida.

[51] Veniturile erau sau distribuite săracilor, sau folosite pentru a le plăti o indemnizaţie, dându-le astfel posibilitatea să participe la adunarea poporului.

[52] Probabil tirania lui Thrasybulos (Herodot, I, 20), dar nu se ştie cu precizie.

[53] Locuitorii Aticii se împărţeau în trei grupuri: cei de la ţărm, cei de la şes şi cei de la munte. Pisistrate a devenit tiran al Atenei în 560 î.Ch.

[54] Lygdamis a devenit tiran al Naxosului în jur de 540 î.Ch. A se vedea Herodot, I, 61 şi 64.

[55] Alţii decât oligarhii înşişi.

[56] Schimbarea consta în a le adăuga fruntaşilor familiilor nobile, singurii deţinători ai puterii, fraţii mai mari sau mai mici, pentru a plasa la acelaşi nivel diferitele ramuri ale aceleiaşi familii şi a da supleţe cadrelor rigide ale lui γένος (*genos*), în beneficiul anumitor persoane.

[57] Massalia, întemeiată de foceenii din Ionia spre 600 î.Ch., este Marsilia de astăzi. Despre revoluţia de la Istros, aceasta este singura indicaţie. Istros

este Histria, colonie a Miletului la vărsarea Dunării (Istros). Pentru instituţiile Histriei, cunoscute mai bine pe baza inscripţiilor, a se vedea D.M. Pippidi, în *Studii şi cercetări de istorie veche*, 5 (1954), p. 431-447), *Nouvelles données sur l'organisation intérieure de la cité d'Histria à l'époque de son autonomie* şi *Contribuţii la istoria veche a României*, Bucureşti, 1958. Heracleea este prbabil tot Heracleea Pontică, a se vedea *supra*, nota 48.

[58] Cf. 1305 b 8-10. Guvernarea Celor treizeci de tirani - în 404-403 î.Ch., a Celor patru sute, în 411.

[59] Τίμημα (*timema*) nu în sensul obişnuit de cens, estimare a averii, ci de „grup posedând venitul censitar fixat".

[60] Dacă tribunalele populare căpătau în plus dreptul de pedeapsă cu moartea sau cu exilul (drept rezervat anumitor conducători în cea mai mare parte a oligarhiilor şi în aristocraţii ca Lacedemona sau Cartagina), se denatura spiritul oligarhiilor.

[61] A se vedea Diodor, XIII, 92-94.

[62] Amfipolis fusese la origine colonizată de atenieni, care au rămas puţini în comparaţie cu locuitorii veniţi din regiune.

[63] Alegerea cu caracter dynastic este aceea favorabilă intereselor câtorva familii bogate. Aceeaşi folosire a adjectivului δυναστευτική (*dynasteutike*) în II, cap. X, 1272 b 3.

[64] Timofanes s-a făcut tiran al Corintului în timpul războiului cu Argosul (350 î.Ch.); a fost mai târziu ucis de către fratele său Timoleon (Plutarh, *Timoleon*, 4).

[65] Alceuazii erau unul dintre marile clanuri proprietare de pământ din Tesalia. Simos este probabil Simos din Larisa, care a sprijinit aducerea Tesaliei sub ascultarea lui Filip în 342 î.Ch.

[66] Cf. cap. VI, 1305 b 2.

[67] Cf. 1307 a 34 şi urm.

[68] Egalii erau la Sparta cetăţeni cu drepturi depline care beneficiau de toate avantajele dreptului de cetate şi erau teoretic pe poziţii de egalitate. Parthenienii, ca urmaşi ai acestora, după spusele lui Aristotel, puteau pretinde egalitate cu ceilalţi. Nu se ştie precis cine erau aceşti parthenieni. Există trei versiuni: fii ai spartanilor degradaţi la rangul de hiloţi, ca urmare a refuzului de a lupta în primul război mesenian; fii ai tinerilor soldaţi spartani care în al zecelea an al aceluiaşi război au fost special autorizaţi să întreţină legături nelegitime cu tinere fete, παρθένοι (*parthenoi*), pentru a menţine cifra populaţiei; ar putea fi şi copii născuţi în afara căsătoriei, în urma infidelităţii femeilor spartane în timpul aceluiaşi război, poate cu perieci sau cu hiloţi.

[69] Lysandros, celebrul amiral spartan din stadiul final al Războiului peloponesiac. Pentru aceste evenimente, a se vedea Xenofon, *Elenicele*, II, 4, 29 şi Plutarh, *Lysandros*, 23.

[70] La Atena, de către regele Pausanias în 403, şi, mai târziu, în Ionia, de către regele Agesilaos pe care el îl ajutase să ajungă la domnie.

[71] Pentru conspiraţia lui Cinadon în 398 î.Ch., a se vedea Xenofon, *El.*, III, 3, 4-11.

[72] Referirea se face la al doilea război cu Mesenia, din sec. VII î.Ch.

[73] Atenian care, în al doilea război cu Mesenia (a doua jumătate a sec. VII î.Ch.), i-a încurajat pe lacedemonieni prin cântecele sale, *Eunomia* având ca scop liniştirea tulburărilor de la Sparta.

[74] După R. Weil, diferit de regele Pausanias din cap. I, 1301 b 20; după Newman, unul şi acelaşi. Scopul acestui Pausanias de a deveni unic stăpân al Spartei este destul de asemănator celui al regelui Pausanias din VII, cap. XIV, 1333 b 34, care, voind să abolească eforatul (cap. I, 1301 b 20), ale cărui puteri foarte întinse făceau din el aproape o tiranie (II, cap. IX, 1270 b 13), încerca astfel să distrugă principalul obstacol în calea supunerii totale a Spartei faţă de propra lui autoritate.

[75] Hanno, general cartaginez care, în 368 î.Ch., a luptat împotriva lui Dionysios I din Siracuza şi care, după o campanie victorioasă în Africa, a asediat Entella din Sicilia. A încercat apoi în două rânduri, cu ajutorul sclavilor înarmaţi şi al şefilor numizi, să acapareze puterea la Cartagina, dar a eşuat şi a fost executat cu deosebită cruzime (Iustin, XXI, 4). Conspiraţiile şi moartea lui Hanno au avut loc în jurul anului 360 î.Ch.

[76] Dionysios cel Bătrân, care este pentru Cicero (*De republica*, I, 17, 28; III, 31, 43) tipul însuşi al tiranului, s-a căsătorit în aceeaşi zi, în 397 î.Ch., cu Aristomahé, sora lui Dion şi mama lui Hipparinos, şi cu locriana Doris, de la care a avut o fiică, Dikaiosyne, şi pe Dionysios cel Tânăr.

[77] Aceste aristocraţii, din contră, îi favorizau pe cei bogaţi şi le acordau privilegii, ca de exemplu dreptul de căsătorii mixte, refuzat cetăţenilor în cea mai mare parte a cetăţilor greceşti. Asupra formelor acestui drept de căsătorie mixtă, a se vedea A.-P. Christophilopoulos, *Pragm. Acad.* XVII (1951) p. 1-7. Aici se face referirea la tirania exercitată la Locri (în sudul Italiei) în anii 350 î.Ch. de către Dionysios cel Tânăr, fiul lui Dionysios cel Bătrân cu o locriană. A se vedea Diodor, XIV, 44, 6.

[78] Ultima propoziţie este probabil o glosă târzie.

[79] În perioada Războiului peloponesiac.

[80] Cf. cap. VI, 1305 b 24 şi urm.

[81] Pentru că, în condiţiile aceluiaşi cens, numărul censitarilor scade, ajungând la conducere o minoritate.

[82] Pentru a nu exista două cetăţi (cap. IX, 1310 a 4 şi urm.), Aristotel preconizează măsuri precum căsătoriile, ajutorul reciproc, accesul la adunare. Tirania recurge la măsurile contrare.

[83] La Atena, conturile cetăţii erau gravate în piatră şi expuse în public, ca şi decretele poporului.

[84] Λόχος (*lochos*) era la Sparta un batalion de 640 de oameni, iar în administrarea cetăţii putea corespunde unei subdiviziuni locale.

[85] Aceste regimuri trebuie să evite orice măsură care, dăunând minorităţii bogate, ar fi neconformă interesului comun.

[86] Mai ales în IV, cap. XII, 1296 b 14 şi urm. şi cap. XIII, 1297 b 4; VI, cap. VI, 1320 b 25 şi urm.

[87] Evident că astfel de jurăminte nu existau în oligarhiile unde conducătorii erau aleşi de către popor.

[88] De către democraţi, cf. VI, cap. II, 1317 b 3 şi urm.; III, cap. IX, 1280 a 11.

[89] Euripide, frag. 891 Nauck^2. Fragment dintr-o piesă necunoscută.

[90] Feidon din Argos, căruia i se atribuie baterea primelor monede în Grecia europeană, ar fi trăit în prima jumătate a secolului VII î.Ch.

[91] Thrasybulos din Milet, unul dintre cei mai cunoscuţi tirani din Ionia, s-a ridicat pornind de la funcţia de general, cum s-a întâmplat şi cu Falaris din Agrigent (1393 b 10).

[92] Rege legendar al Atenei. Se spune că un oracol le promisese dorienilor victoria în lupta cu atenienii, cu condiţia să nu le ucidă regele. Aflând, Codros s-a deghizat şi s-a dus în mijlocul luptei. Moartea sa voită a fost lăudată ca exemplară.

[93] Cyrus cel Bătrân i-a eliberat pe perşi de sub dominaţia mezilor şi a devenit primul rege al Imperiului persan la jumătatea sec. VI î.Ch. Teritoriul dobândit de Sparta la care se face referirea este cel mai probabil Mesenia. Pentru originile Macedoniei, a se vedea Herodot, VIII, 138; pentru regatul moloşilor, a se vedea Plutarh, *Pyrrhus*, 1.

[94] Cf. III, cap. VII, 1279 b 6 şi IV, cap. X, 1295 a 17 şi urm.

[95] Aşa au procedat, de exemplu, Cei treizeci la Atena (Xenofon, *El.*, II, 4, 1).

[96] Cf. III, cap. XIII, 1284 a 26-34.

[97] Ca şi Platon (*Banchetul*, 182 c), Aristotel leagă căderea Pisistratizilor de insultarea surorii lui Harmodios: aceasta a fost îndepărtată de la sărbătoarea Panatheneelor, unde trebuia să fie canefora. După alte versiuni, cauza evenimentului ar fi fost o rivalitate în dragoste (Aristotel, *Constituţia atenienilor*, XVIII, 2; Tucidide, VI, 54).

[98] Pentru Periandros din Corint, a se vedea cap. IV, 1304 a 31-33. Filip Macedoneanul a fost ucis de către Pausanias în 336 î.Ch. (Diodor, XVI, 91-94); nu se ştie nimic despre înfruntarea dintre Derdas şi Amyntas, care a fost aproape sigur un rege al Macedoniei.

[99] După istoricul Theopompos (*Fragmenta Graecorum Historicorum*, 115 F 103, 12), eunucul Thrasydaios din Elis, pentru a-l răzbuna pe stăpânul său, Nicocreon, care fugise după descoperirea complotului său contra lui Euagoras, l-a asasinat pe tiran în 374-373. Pentru Aristotel, este vorba despre o răzbunare personală.

[100] Adică în Larisa, de unde plecase ca urmare a exilării tatălui său.

[101] Pentru uciderea lui Archelaos din Macedonia în 399 î.Ch., a se vedea Diodor, XIV, 37, 5, Aelian, VIII, 9, Plutarh, *Amatorius*, 23.

[102] Cotys, regele tracilor, a fost ucis în 359 î.Ch.

[103] Aluzii la aceste evenimente în poezia lui Alceu (fr. 22 şi urm. Diehl).

[104] Acelaşi despre care a fost vorba în 1311 b 8 şi urm.

[105] 1311 a 25.

[106] Pentru uciderea lui Xerxes, regele persan, în 465 î.Ch., versiuni diferite la Diodor, XI, 69, Iustin, 3, 1, Ctesias, *FGH* 688 F 13, 33).

[107] Dărăcitul lânii era o ocupaţie considerată nedemnă de un bărbat. Referirea la „povestitori" îl are în vedere mai ale pe Ctesias, istoricul curţii persane (despre Sardanapal, a se vedea *FGH* 688 F 1, 23-27). Sub numele legendar de Sardanapal se ascunde Assurbanipal, în timpul domniei căruia (668-626 î.Ch.) Imperiul asirian a atins apogeul. După Athenaios (XII, 528 e şi urm.), el ar fi fost ucis de către unul dintre generalii săi sau s-a sinucis după o înfrângere în război.

[108] După 1312 a 32-39, Dion s-a răzvrătit şi din ambiţie. De fapt, ocazia revoltei lui a fost aceea că Dionysios i-a confiscat bunurile şi a constrâns-o pe soţia lui, Arete, să se căsătorească cu Timocrates, guvernatorul Siciliei. Pentru căderea lui Dionysios II al Siracuzei în 357 î.Ch., a se vedea Plutarh, *Dion*, 22 şi urm.

[109] Se pare că, spre deosebire de majoritatea surselor, în opinia lui Aristotel, Cyrus nu a fost şi nepotul lui Astyages, regele mezilor; cf. Herodot, I, 107-130, Ctesias, *FGH* 688 F 9. Pentru Seuthes şi Amadocos, cf. Xenofon, *El.*, IV, 8, 26.

[110] Referirea se face probabil la Ariobarzanes, satrapul provinciei persane a Pontului la jumătatea sec. IV î.Ch., dar nu este sigur.

[111] Expresie proverbială pentru rivalitatea dintre persoane asemănătoare *(Munci şi zile*, I, 22 şi urm.).

[112] Cf. Diodor, XI, 66-67.

[113] Dion l-a învins pe Dionysios, a menţinut tirania şi a fost ucis la instigarea lui Callippos, cu care avea legături de ospeţie (cf. *supra*, nota 108).

[114] Cf. Platon, *Rep.*, VIII, 567 c. Totuşi, după cap. XI, 1315 b 7 din *Politica* lui Aristotel, există mijloace prin care tiranul poate preîntâmpina ura continuă a supuşilor.

[115] Cei care participă la avantajele puterii, de pildă membrii familiei regale. Regii Greciei antice aveau mulţi copii de la soţii şi concubine, de unde şi conflictele.

[116] Cea mai mare parte a regalităţilor au dispărut pentru că regii prea ambiţioşi nu erau la înălţimea misiunii lor, şi nu se mai creează pentru că nu mai există oameni care să deţină această autoritate excepţională ce, prin ea însăşi, îşi asigură ascultarea voluntară a tuturor supuşilor (cf. Platon, *Omul politic*, 301 c-d).

[117] Καί (*kai*) are aici un sens explicativ şi limitativ. Termenul „monarhie", care în acestă carte include regalitatea şi tirania, se precizează aici în sens de tiranie.

[118] Aceeaşi relatare la Plutarh, *Licurg*, 7.

[119] Platon remarcase (*Legile*, III, 697 a) că regimul persan nu este o regalitate, ci o tiranie (recurgând la metode ca înlăturarea elitelor, cf. Aristotel, *Politica*, III, cap. XIII, 1284 a 41, folosirea delatorilor şi a spionilor: cf. 1313 b 11 şi Xenofon, *Educaţia lui Cyrus*, VIII, 2, 10-12

[120] Cf. cap. X, 1311 a 15-22.

[121] Termenul σχολαί (*scholai*) poate desemna cercuri culturale unde sub îndrumarea unui „scholarh" se făceau studii de filosofie sau de elocinţă (Jean Aubonnet), discuţii filosofice sau literare de felul celor care apar în numeroase dialoguri platoniciene, precum şi „şcoli" de felul Lyceum-ului lui Aristotel (Carnes Lord), iar σύλλογοι σχολαστικοί (*syllogoi scholastikoi*), întruniri privind mai degrabă exerciţiile fizice (Jean Aubonnet), incluzându-se adunări la gymnasii (locuri de antrenament), precum şi funcţii sociale şi religioase (Carnes Lord). Chiar dacă aceste reuniuni nu sunt interzise, activitatea lor este supravegheată.

[122] Xenofon, *Educaţia lui Cyrus*, VIII, 1, 6-8, 16-20), referindu-se la o cutumă similară de la perşi, notează că persoanele importante erau obligate să se prezinte la porţile palatului şi să se pună la dispoziţia principelui pentru a-i executa ordinele, până când acesta îi trimitea înapoi.

[123] Συνουσία (*synousia*) este mai degrabă o adunare cu caracter particular, iar σύλλογος (*syllogos*), o adunare publică.

[124] Şi aceasta era o binecunoscută practică persană (Xenofon, *Educaţia lui Cyrus*, VIII, 2, 10-12). Pentru utilizarea ei de către tiranii Siracuzei, a se vedea Plutarh, *Dion*, 28).

[125] Sensul frazei este nesigur. Pare a se referi la posibilitatea cetăţenilor de a-şi permite arme grele, dar termenul φυλακή (*phylake*) a fost uneori interpretat ca implicând un fel de forţă militară permanentă.

[126] Cypselizii făcuseră ofrande la Delfi şi mai ales la Olimpia, unde se afla cea mai importantă dintre ele: o statuie uriaşă din aur a lui Zeus.

[127] Însuşi Pisistrate a întreprins, la Atena, construcţia Olimpeionului, mare templu al lui Zeus, terminat abia şase veacuri mai târziu de către împăratul Hadrian.

[128] Herodot, III, 60.

[129] Totuşi, mulţi tirani au fost asasinaţi de femei (Xenofon, *Hieron*, III, 8). De exemplu, Alexandru din Ferai a fost ucis la instigarea soţiei sale (Xenofon, *El.*, VI, 4, 36).

[130] Proverbul este folosit aici într-un sens diferit de cel obişnuit; înţelesul este că oamenii răi (πονεροί (*poneroi*)) sunt cei ce săvârşesc fapte rele (πονερά (*ponera*)).

[131] Ὅρους (*horous*), principii definitorii, în sens de σκόπους (*skopous*), ţeluri (cf. VIII, cap. VII, 1342 b 17).

[132] În original, contrast puternic între adverbele γλισχρῶς (*glischros*) şi ἀφθόνως (*aphthonos*), ca şi reliefare a dispreţului pentru persoana tiranului prin menţionarea celor trei grupe detestate de popor.

[133] O bună gestiune.

[134] Conjectura πολεμικῆς (*polemikes*) a lui Madvig faţă de πολιτικῆς (*politikes*) din manuscrise.

[135] Cf. 1313 a 35-1314 a 29.

[136] Cf. cap. VIII, 1308 b 10 şi urm.

[137] Cf. cap. VIII, 1308 b 15 şi urm.

[138] Ὀλιγωρία (*oligoria*) este un termen mai larg decât ὕβρις (*hybris*), căci, după *Ret.*, II, 2, 1378 b 13 şi urm., ὕβρις (*hybris*) nu este decât una dintre cele trei specii ale ei. Cf. cap. VIII, 1308 a 9 şi urm.

[139] Heraclit, fr. 85 Diels-Kranz. Mărturia completă la Plutarh, *Coriolanus*, 22: θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ᾧ γὰρ ἂν τελῇ, ψυχῆς ὀνεῖται (*thymoi machesthai chalepon; ho gar an thelei, psyches oneitai*). Sensul este că temperamentul înflăcărat va căuta lupta, chiar dacă va plăti cu viaţa.

[140] Pentru a-şi spori garda.

[141] Clistene a domnit aproximativ din 600 până în 570 î.Ch. Ajungând la putere, el s-a sprijinit pe grupurile inferioare de cetăţeni şi a răsturnat ordinea stabilită prin şi pentru nobilime. Activităţile sale de război s-au manifestat în luptele contra Crissei în 590 şi contra Argosului, loc de exil al nobililor din Sicyon. Cu prada din primul război sacru a finanţat construcţii, a contribuit la fastul sărbătorilor, la ofrande aduse sanctuarelor panelenice şi la cursele din Delfi şi Olimpia. A fost bunicul unui alt Clistene, reformator al regimului atenian.

[142] Aristotel porneşte de la textul lui Platon, *Rep.*, VIII, 546 c, unde se vorbeşte despre o multiplicare de trei ori. Sensul este înmulţirea lui 60 cu ridicarea lui la cub – de unde menţionarea figurii geometrice ca reprezentare vizuală a operaţiunilor făcute cu numerele (şi în filosofia pitagoreică 4 este numărul solidului). Cele două „armonii" pe care le furnizează acest număr constituie un fel de probă pentru că, prin două aranjamente diferite de factori, se obţine acelaşi produs, 12960000: în armonia pătrată – (36·36) (100·100); în armonia rectangulară – (27·100) (48·100) sau (27·48) (100·100). Cele trei numere care intră în componenţa unuia sau altuia dintre factorii fiecăreia dintre aceste două armonii (36, 27 şi 48) se pot plasa într-un raport „epitrit" – 48/36 = 36/27 = 4/3. Există discuţii asupra perioadei de timp cu care echivalează acest aşa-numit număr nupţial: 36000 de ani solari (de câte 360 de zile); 12960000 este şi numărul de minute conţinute în 25 de ani (de câte 360 de zile), dar se pare că grecii nu cunoşteau minutele.

Poate fi vorba de un cub de latură 6 (numărul perfect = 1+2+3 = 1·2·3 sau $6^3=3^3+4^3+5^3$, solidul cel mai armonios, după Proclos, rezultând 216) sau de latură 10 (= 1+2+3+4 considerat de Aristotel numărul complet), rezultând $10^3 = 10000$.

[143] Cel mai bun regim, prin evoluţie internă sub efectul timpului, degenerează şi se transformă la început într-o timocraţie (conducere în virtutea onorurilor), ale cărei modele sunt Creta şi Sparta (Platon, *Rep.*, VIII, 544 c, 547 d, 548 d).

[144] Termenul de monarhie în sensul conducerii unei singure persoane (aici mai curând tiranie). Schimbarea în tiranie este mai puţin frecventă ca altădată (cap. V, 1305 a 7 şi urm.), dar posibilă (cap. VIII, 1308 a 20 şi urm.), mai ales în cazul unei democraţii extreme (cf. IV, cap. XI, 1296 a 3 şi urm.).

[145] Aşa-numitul număr nupţial (*supra*, nota 142) ar fi la originea unei mişcări circulare.

[146] Clistene a fost, probabil, fratele lui Myron. În cap. X, 1312 b 8-9, Aristotel indică faptul că regimul care a succedat tiraniei lui Gelon la Siracuza a fost o aristocraţie sau o republică, mai curând decât o democraţie. Pentru Charilaos, cf. II, cap. X, 1271 b 25, şi Aristotel, fr. 611, 10 Rose. Semnalarea unei tiranii la Cartagina pare a veni în contradicţie cu II, cap. XI, 1272 b 30-33, dar Aristotel pare a se referi acolo la tirani ridicaţi după stabilirea regimului republican. Este posibil ca din acest pasaj să se fi pierdut numele tiranului Cartaginei.

[147] Pentru Panaitios, cf. cap. X, 1310 b 29. Pentru Cleandros, a se vedea Herodot, VII, 157 şi urm.; pentru Anaxilaos, a se vedea Herodot, VI, 23, VII, 165, 170.

[148] Subînţeles, de la oligarhie la democraţie.

[149] Numeroşi editori şi comentatori sunt de părere că finalul abrupt al cărţii se poate datora pierderii unui fragment.

Cartea a VI-a

[1] Discutată în cartea V.

[2] IV, cap. XIV-V, cap. XII.

[3] Aristotel se va referi, de fapt, doar la democraţie şi oligarhie, cum se poate prevedea din IV, cap. II, 1289 b 20; cap. III, 1299 a 15.

[4] IV, cap. XII, 1296 b 13 şi urm.; III, cap. XVII, 1288 a 6 şi urm.

[5] Platon, *Republica*, VIII, 544 c. Aici sensul este că, trăsătura fundamentală a oligarhiei nefiind autoritatea celor puţini, ὀλίγοι (*oligoi*) – căci şi în aristocraţie autoritatea o au puţini, cf. V, cap. VII, 1306 b 25 – ci autoritatea unei minorităţi de bogaţi, acest regim s-ar numi, cu un termen mai propriu, plutocraţie (putere pe bază de avere).

[6] În IV, cap. IV, 1291 b 15-28; cap. VI, 1292 b 25 şi urm.; cap. XII, 1296 b 26-31.

[7] Πλῆθος (*plethos*), mulţime, are aici acelaşi sens cu δῆμος (*demos*), dar subliniază cantitatea.

[8] Democraţia compusă numai din agricultori şi meşteşugari este mai bună (şi chiar diferită ca natură) faţă de forma în care cele trei grupări sunt reprezentate cu predominanţa meşteşugarilor şi a zilierilor (IV, cap. XII, 1296 b 26-31), care este marca democraţiei extreme sau a demagogiei.

[9] V, cap. IX, 1308 b 18-35.

[10] Cf. IV, cap. IV, 1291 b 34 şi urm.; Platon, *Rep.*, 562 b-c.

[11] Ideea de libertate, din punct de vedere politic, este bazată pe conceptul de dreptate, adică de justiţie distributivă care se întemeiază ea însăşi, în

[12] Această prelungire conferea strategilor superioritate faţă de conducătorii anuali şi o considerabilă autoritate în adunări.

[13] Aristotel se referă în special la Atena, unde sfatul (corp de 500 de membri desemnaţi prin tragere la sorţi şi având o plată pentru prezenţa lor) era instituţia principală şi permanentă a guvernământului. El pregătea lucrările adunării poporului şi executa deciziile acesteia. Era intermediar între conducători şi popor. Deţinea conducerea finanţelor, iar competenţa lui se extindea în general asupra tuturor ramurilor administraţiei.

[14] IV, cap. XV, 1299 b 32; 1299 b 37.

[15] La Atena aveau loc o dată într-o pritanie (perioadă de 35-36 de zile sau 38-39 de zile, în timpul căreia pritanii din fiecare trib prezidau pe rând sfatul şi adunarea).

[16] Sfatul de la Atena era alcătuit din zece secţiuni ce corespundeau fiecare unui trib. Principiul democratic neputând îngădui ca timp de un an sfatul să aibă aceiaşi conducători, conducerea lui (pritania) era exercitată prin rotaţie de fiecare trib, pentru fiecare o zecime din an (cf. *supra*, nota 15). Pritanii stăteau într-un edificiu special, σκιάς (*skias*), sau θόλος (*tholos*), aflat în vecinătatea Βουλευτήριον-ului (Bouleuterion), sediul sfatului. Aici îşi luau mesele; le era rezervată o sumă suplimentară faţă de ceilalţi membrii ai sfatului, iar epistatul lor primea şi mai mult. Epistatul pritanilor era tras la sorţi în fiecare zi. De la un apus al soarelui până la următorul, – neputând fi ales decât o singură dată, – el era preşedinte al sfatului şi al adunării; avea în custodie, timp de o noapte şi de o zi, cheile templelor unde se aflau tezaurul şi arhivele, ca şi sigiliul cetăţii (şi-a păstrat aceste privilegii chiar şi atunci când, în 378-377 î.Ch., a cedat preşedinţia adunărilor deliberative epistatului celor nouă pritani traşi la sorţi dintre membrii sfatului triburilor nepritane). Din cei 50 de pritani, cel puţin 35, şi uneori 39, obţineau deci preşedinţia. Atenianul de rând avea astfel mari şanse să devină, pentru o zi din viaţa sa, conducătorul cetăţii. Aceste mese comune aveau scopul de a întări legătura între membrii principalelor colegii ale executivului, pentru ca ei să ia cât mai repede hotărârile necesare în caz de primejdie. În schiţa cetăţii perfecte (VII, cap. XII, 1331 a 25), cele mai importante colegii de conducători iau masa în comun.

[17] Afirmaţii diferite privind acest subiect în III, cap. XII, 1284 b 32 şi urm., cu referire la un om a cărui virtute este deosebită, rege pe viaţă, şi, în cap. XVI, 1287 a 5 şi urm., pentru o comandă militară perpetuă, chiar şi în democraţie. În privinţa regilor, numiţi altădată pe viaţă, Aristotel recunoaşte că în multe cetăţi puterile lor au fost limitate (III, cap. XIV, 1285 b 14 şi urm.); şi la Atena, această sarcină conferită pe viaţă, apoi prin alegere pentru zece ani (*Constituţia atenienilor*, III, 1-2), ulterior pentru un an (III, 4) a fost în final stabilită prin tragere la sorţi (XXII, 5).

[18] Între aceste zece caracteristici proprii democraţiei, Aristotel nu menţionează anumite trăsături ale democraţiei extreme, pe care le notează în

altă parte: lărgirea corpului civic, III, cap. VII, 1278 a 26 şi urm.; practicarea ostracismului, III, cap. XII, 1284 a 17-1284 b 21; preferinţa pentru o formă colegială a funcţiilor, V, cap. I, 1301 b 25, în opoziţie cu practica oligarhică; uniformitatea educaţiei, IV, cap. IX, 1294 b 21 şi urm.; practici apropiate de cele tiranice, VI, cap. IV, 1319 b 27 şi urm.; cf. 1319 b 23.

[19] Sensul este că pentru a putea judeca grandoarea unei cetăţi trebuie să se ia în considerare puterea pe care o reprezintă forţa ei economică şi financiară, mai curând decât numărul locuitorilor (cf. VII, 1326 a 10).

[20] III, cap. X, 1281 a 14-17.

[21] Soluţia lui Aristotel diferă de cea a susţinătorilor oligarhiei prin aceea că ea urmăreşte luarea în considerare a bunurilor săracilor, oricât de puţine, şi adăugarea acestei mase la averea globală a bogaţilor, în timp ce oligarhii pretind ca bogaţii, chiar în număr mic fiind, să fie suverani în decizii pe baza faptului că posedă individual bunuri în cantitate mare, deşi nivelul total al bunurilor lor este mai mic decât nivelul total al bunurilor săracilor, acesta din urmă neavând importanţă decât prin cuantumul veniturilor acumulate, şi nu prin averile individuale.

[22] Aristotel sugerează, poate, ca şi în IV, cap. XIV, 1298 b 34 şi urm., că, dacă voturile sunt la egalitate, s-ar alege varianta „nu".

[23] Aluzie la o veche maximă reluată de Menandru (*Fragmenta Comicorum Graecorum*, IV, 345 Meinecke): „Ce-i drept nu-i lesne de aflat în nici un loc".

[24] Cf. Platon, *Legile*, II, 663 e: „Adevărul, străine, este un lucru frumos şi neschimbător; dar cât de greu pare a se face crezut!"

[25] Patru în IV, cap. VI, 1292 b 22-93 a 10, dar cinci în IV, cap. IV, 1291 b 30-92 a 39.

[26] Este o parte a răspunsului dat la întrebarea ridicată în cap. I, 1317 a 14 şi urm.; cf. şi cap. VI, 1320 b 21-22.

[27] Cf. IV, cap. IV, 1291 b 30-38; cap. XI, 1296 b 2 şi urm.

[28] Cea mai veche, deoarece odinioară democraţiile moderate erau ceea ce astăzi se numesc „republici", reprezentând forma cea mai bună a democraţiei (IV, cap. XIII, 1297 b 24 şi urm.).

[29] Infinitivul ἑλέσθαι (*helesthai*) se află la timpul aorist, faţă de 29 – αἱρεῖσαι (*hairestai*), prezent, în timp ce εὐθύνειν (*euthynein*) este la timpul prezent. Probabil că intenţia lui Aristotel este de a opune o acţiune momentană unei acţiuni de durată, cf. IV, cap. I, 1288 b 29-30 (γένοιτο... σῴζοιτο (*genoito... sozoito*)) şi 1289 a 3-4 (ἐπανορθῶσαι... κατασκευάζειν (*epanorthosai... kataskeuazein*)). În traducere, am încercat recuperarea acestei opoziţii prin contrastul singular/plural.

[30] Un sistem analog în IV, cap. XIV, 1298 a 15 şi urm.

[31] Aristotel se referă aici la democraţia care exista în jurul anului 421 î.Ch., rezultat al reformei lui Nicodoros: mulţimea avea dreptul de a delibera,

iar deciziile ei aveau forţă executorie; alegea conducătorii prin intermediul unor cetăţeni aleşi din rândurile ei şi de către ea. Instituţiile executivului erau δημιουργοί (*demiourgoi*), sfatul şi alţi conducători, printre care se distingeau polemarhii şi theórii (răspunzând de raporturile cetăţii cu cei din afară şi reprezentând cetatea în timpul marilor sărbători religioase). Datorită acestor instituţii, se considera că mantineenii au cele mai bune legi. Această excelenţă a legislaţiei Mantineei se lega, în mentalitatea grecilor, de calitatea deosebită a moravurilor locuitorilor săi.

[32] Democraţia rurală. Caracteristicile indicate aici corespund în parte cu ceea ce spune Aristotel despre democraţia din timpul lui Solon, la începutul sec. VI î.Ch. Tot poporul participa la alegerile de conducători şi la verificarea conturilor acestora (II, cap. XII, 1274 a 15 şi urm.; III, cap. XI, 1281 b 32 şi urm.) şi avea acces la tribunale (II, cap. XII, 1274 a 3). Printre funcţiile desemnate prin alegere (II, cap. XII, 1273 b 40), cele mai înalte erau exercitate de către notabili şi bogaţi (1274 a 18; de asemenea, *Const. at.*, cap. VIII, asupra conducătorilor traşi la sorţi dintr-o listă de propuneri stabilită de către cele patru triburi).

[33] Subînţeles „să conducă" (ἄρχειν (*archein*)), cf. IV, cap. IV, 1291 a 36 şi urm. Astfel ar fi excluşi, fără îndoială, cei mai săraci (V, cap. VIII, 1309 a 6 şi urm. şi II, cap. XI, 1273 a 2425).

[34] Absenţa articolului în faţa lui γνωρίμοις (*gnorimois*) ar putea sugera considerarea celor „onorabili" ca stare socială drept nişte „notabili" care, în unele cazuri, sunt apropiaţi de cei de mijloc (1319 b 13), dar cel mai adesea se disting prin bogăţie (IV, cap. XII, 1296 b 31) sau origine nobilă (*Const. at*, XXVIII, 2).

[35] Τὸ ἄστυ (*to asty*) este uneori folosit pentru a desemna doar o parte a oraşului (πόλις (*polis*)): la Atena, de exemplu, Acropola. Pasajul se referă la interdicţia de a deţine prea aproape de oraşul propriu-zis un teren depăşind o suprafaţă determinată. Asigurând un transport rapid al produselor către locul de vânzare, posibilitatea de a supraveghea constant exploatarea lor şi de a participa foarte activ la viaţa politică a cetăţii, pământurile cele mai apropiate de oraş erau cele mai căutate, şi, deci, cele mai scumpe.

[36] Cea mai mică ipotecă risca să fie, pentru micii cultivatori, începutul procesului de pierdere a pământului.

[37] Afitis, cetate situată pe coasta tracică, pe ţărmul oriental al peninsulei Pallene.

[38] Legea urmărea să impoziteze orice lot, oricât de mic ar fi fost, pentru că nu se bucurau de dreptul de cetăţenie decât posesorii unui teren pe care îl cultivau, şi al cărui venit era impozabil. Un cens atât de scăzut îi încuraja pe toţi locuitorii, chiar şi pe cei mai săraci, să deţină cel puţin acest minim necesar de pământ.

[39] O expresie asemănătoare în III, cap. XIV, 1285 a 5.

[40] Textul pare a se referi la Ahaia, unde oraşul era aproape de coastă, în timp ce pământurile de cultură, viile sau păşunile se aflau pe pantele muntelui, şi la coloniile din Asia Mică, cu oraşul pe o insulă sau pe un promontoriu, iar cea mai mare parte a teritoriului departe, eventual pe celălalt ţărm al unui braţ de mare.

[41] Cu cât se ţin mai puţine sesiuni ale adunării poporului, cu atât democraţia poate funcţiona mai bine, consideră Aristotel. Este deci preferabil, dacă populaţia agricolă nu poate lua parte, ca adunarea să nu se întrunească în mod regulat, chiar dacă populaţia urbană furnizează, ea singură, numărul necesar. Totuşi, la Atena, deşi pentru sesiunile de o importanţă deosebită cetăţenii de la ţară ar fi trebuit să se prezinte, se pare că adesea adunarea trebuia să aibă loc fără prezenţa lor.

[42] Celelalte democraţii, care îi urmează celei dintâi, nu sunt decât deviaţii ale ei, iar pentru fiecare dintre aceste forme, tot mai rele, gruparea exclusă de la orice participare la putere este mai rea decât în democraţia precedentă: meşteşugarii în cea de a doua formă, negustorii în cea de a treia, zilierii în cea de a patra (iar pe treapta cea mai de jos s-ar situa fiii de sclavi, III, cap. V, 1287 a 33) – aceasta însemnând admiterea progresivă a claselor inferioare.

[43] V, cap. II-V.

[44] Cf. III, cap. V, 1278 a 26-34. La Atena, Clistene, mergând mai departe, a inclus în corpul civic chiar şi străini (III, cap. II, 1275 b 37).

[45] Pentru că doar această democraţie poate acorda dreptul de cetăţenie categoriilor în discuţie.

[46] Pasajul se referă, probabil, la tulburările civile de la Cirene din 401 î.Ch.

[47] Clistene i-a împărţit în zece triburi pe atenieni, care formau atunci (508-507 î.Ch.) patru şi a repartizat demele în zece grupe între triburi. Astfel, prin repartiţia între mai multe triburi a membrilor unei aceleiaşi familii (γένος (*genos*)) în sens religios, el a diminuat considerabil influenţa politică (de caracter conservator, antidemocratic) pe care aceştia o deţineau dincolo de coeziunea lor familială.

[48] Referirea la Cirene este legată, probabil, de stabilirea democraţiei, cca 462 î.Ch.

[49] Cultele particulare erau, la Atena de pildă, acelea la care nu i se permitea oricui să ia parte, de pildă cultul Labdacizilor. Noua grupare a lor, la Atena, i-a inclus probabil doar pe cetăţenii care ţineau mai înainte de familii (γένη (*gene*)) şi fratrii deja existente. Fratriile erau asociaţii religioase de familii nobile (γένη (*gene*)) sau de θίασοι (*thiasoi*) (grupuri ai căror membri aveau un cult comun). Imaginile zeilor, în cazul fratriilor, erau în vechime expuse nu într-un templu comun tuturor, ci în sanctuare din interiorul caselor particulare ale membrilor influenţi; tot acolo se ofereau sacrificii la sărbători, ceea ce dădea capilor de familie un considerabil ascendent asupra membrilor fratriei. Aristotel îi atribuie lui Clistene o astfel

de regrupare, deoarece comunitatea de cult corespundea dorinţei reformatorului de a-i amesteca pe cetăţeni cât mai mult (cf. *Const. at.*, XXI, 2-3) şi de a pune astfel capăt neîncrederii pe care tirania Pisistratizilor (cf. V, cap. XI, 1313 b 4 şi urm.) o crease între aceştia (Herodot, I, 59). Platon, în *Legile* (X, 909 d şi urm.), interzice orice cult particular care nu se află în conformitate cu legea.

[50] Despre trucurile folosite în diverse regimuri, a se vedea IV, cap. XII, 1296 b 14-38.

[51] Legături sociale create în cadrul tribului sau fratriei prin viaţă comună sau prin reuniuni şi sacrificii. La Atena, repartiţia pe deme, făcută de Clistene, distrugea particularismele familiale.

[52] Cf. V, cap. VI, 1313 b 32-39.

[53] Nesupunerea şi sistemul permisiv în privinţa sclavilor se manifestau, în Atena democratică despre care vorbeşte Aristotel, printr-o libertate a cuvântului (παρρησία (*parresia*)) excesivă, după Demosthene, *Filipica III*, 3. Oratorul le reproşează atenienilor această libertate acordată străinilor şi chiar sclavilor, căci ea era mai mare decât cea acordată cetăţenilor altor oraşe.

[54] Despre ceea ce este propriu democraţiei (δημοτικόν (*demotikon*)), a se vedea cap. II, 1317 b 18 şi urm.; legat de ceea ce este util (συμφέρον (*sympheron*)), cap. IV, 1318 b 27 şi urm.; cu privire la relativa utilitate a îngăduinţei acordate sclavilor, V, cap. XI, 1313 b 37 şi urm.

[55] Cartea V.

[56] Cutume general acceptate, ca normele curajului la spartani, sprijinul acordat săracilor în oligarhii, obligaţia democraţiilor de a nu-i oprima pe bogaţi, de a ameliora situaţia materială a săracilor, de a-i asocia pe bogaţi şi pe săraci în deliberare (*Politica*, IV, cap. XIV, 1298 b 20-21) şi în exercitarea funcţiilor (*Pol.*, VI, cap. V, 1320 b 11 şi urm.).

[57] Confiscarea era la Atena fie o pedeapsă principală, fie pedeapsa ce se adăuga condamnărilor la moarte, la exil (a se vedea V, cap. V, 1304 b 36 – la Megara), la atimie (degradare civică) sau la sclavie. Cel mai adesea pedeapsa cu confiscarea era aplicată celor bogaţi în urma condamnărilor pentru trădare, sacrilegiu sau orice atentat la siguranţa cetăţii.

[58] Adunarea, foarte numeroasă în democraţiile extreme, cerea pentru plata membrilor săi mari sume de bani, depăşind posibilităţile tezaurului public, de aici interesul de a se multiplica amenzile şi confiscările.

[59] Oricare cetăţean, şi nu numai o persoană special interesată, putea intenta o acţiune publică (γραφή (*graphe*)). Această acţiune contra cetăţii putea fi angajată fie direct contra unei persoane şi indirect contra cetăţii, fie direct contra cetăţii şi indirect contra unei persoane. Obiectul plângerii putea fi sau nu de ordin politic. Aici fiind vorba de notabili, este vorba de o acţiune publică al cărei obiect este de ordin politic.

[60] În numeroase cazuri, tezaurul public dispunea de puţine fonduri, aşa încât celor bogaţi şi notabililor li se impuneau uneori contribuţii foarte mari.

[61] Sursele acestor venituri puteau fi tributul oraşelor supuse, ca în cazul membrilor confederaţiei ateniene, drepturile de port, de importare sau de exportare, în cazul unei pieţe de mare circulaţie, precum aceea din Pireu, exploatarea minelor, Laurion fiind un exemplu, sau monopolul unui produs rar, ca silfiul (plantă folosită ca medicament sau condiment) la Cirene.

[62] Ambele măsuri urmăresc diminuarea cheltuielilor pentru salarii. Numărul mare de judecători este o cerinţă a democraţiei extreme. La Atena acest număr putea ajunge până la 5000.

[63] După Aristotel, administrarea justiţiei, ca şi exercitarea puterii deliberative (IV, cap. XIV, 1298 b 20 şi urm.) este mai eficientă atunci când cei bogaţi (chiar sub constrângerea unei amenzi) şi săracii participă împreună.

[64] Expresie proverbială; cf. şi mitul Danaidelor, cele cincizeci de fiice ale regelui legendar din Argos care, ucigându-şi (cu o singură excepţie) soţii în noaptea nunţii şi fiind mai târziu ele însele ucise, au fost osândite în Infern să umple un butoi fără fund.

[65] Prin faptul că îi eliberează de leiturgii inutile, rămânând doar plata indemnizaţiilor absolut necesare. În acelaşi timp, săracii, altminteri doritori de cât mai frecvente sesiuni ale adunării sau tribunalului, care să le asigure plata, se vor ocupa mai intens de agricultură sau de comerţ, mulţumindu-se cu sesiuni mai puţine. Desigur, acest proiect de îmbogăţire a demosului şi de orientare a acestuia spre lucrarea pământului este realizabil doar într-o cetate care dispune de venituri.

[66] Care putea consta în închirierea de pământ sau furnizarea de unelte, seminţe, animale de muncă.

[67] Cf. II, cap. XI.

[68] Factor important pentru menţinerea regimului.

Nu se cunosc detalii despre sistemul tarentin. Totuşi, cum Tarentul era o colonie a Spartei, este de presupus că aici uzul comun al proprietăţii era similar practicii spartane (II, cap. V).

[69] Este vorba despre aplicarea mai strictă a principiilor fundamentale ale oligarhiei, astfel încât, prin ridicarea censului cerut pentru exercitarea funcţiilor şi prin admiterea eredităţii funcţiilor, puterea trece în mâinile unui grup de privilegiaţi.

[70] Asupra diverselor forme de oligarhie, a se vedea IV, cap. V, 1292 a 39-b 10.

[71] Cap. VI, 1320 b 25 şi urm.

[72] Pentru că Aristotel consideră activităţile meşteşugăreşti ca nefiind favorabile virtuţii (IV, 1319 a 26 şi urm.) şi în felul acesta reaminteşte ceea ce a afirmat în cap. VI, 1320 b 28 : „întotdeauna este necesară selectarea deţinătorilor în comun ai puterii din partea de cea mai bună calitate a poporului".

[73] Pentru că în oligarhii puţinii conducători urmăresc câştigul cu aceeaşi aviditate ca şi mulţimea în democraţii; aceste oligarhii sunt, prin urmare,

mici democraţii, fără obstacolul pe care îl reprezintă relativa incoruptibilitate a adunării poporului (III, cap. XV, 1286 a 31).

[74] IV, cap. XIV, 1298 a 1 şi urm. şi cap. XV, 1299 a 3 şi urm.

[75] IV, cap. XV, 1299 a 34-b 10; cf. IV, cap. XV, 1299 b 13.

[76] Având ca surse, de exemplu, domeniul public, impozitele, contribuţiile, leiturgiile.

[77] Hieromnemonii aveau atribuţii de cult, erau depozitari ai bunurilor sacre şi păzitori ai arhivelor sacre. La Megara, hieromnemonul era şi preot al lui Poseidon. La Atena, hieromnemonii reprezentau cetatea la Amficţionia de la Delfi.

Nu se ştie la ce fel de epistaţi se referă textul. La Atena, existau epistatul pritanilor (cf. *supra*, nota 16), epistaţii proedrilor, care vegheau la ordinea întrunirilor adunării şi sfatului, şi epistaţii lucrărilor publice, care colaborau cu arhitecţii şi supravegheau construcţiile. Cei şapte epistaţi de la Eleusis se ocupau de administraţia sanctuarului.

[78] Care aveau de plătit amenzi sau datorii.

[79] Σῶμα (*soma*), corp, este uneori folosit cu o conotaţie dispreţuitoare, făcându-se referire la prizonieri sau sclavi.

[80] Uneori se manifesta o indulgenţă excesivă faţă de condamnaţi sau neglijenţă în a înscrie numele datornicilor publici.

[81] Celor unsprezece le reveneau ambele atribuţii, dar funcţia lor era distinctă de cea a altor colegii însărcinate cu evidenţa amenzilor.

[82] Este vorba despre alte bunuri ale templelor, însufleţite (sclavi, turme) şi neînsufleţite (fonduri mobiliare şi imobiliare).

[83] Căminul cetăţii (κοινὴ ἑστία (*koine hestia*)) se afla în Pritaneu. Acolo, ca şi în vatra caselor, era onorată zeiţa Hestia, socotită protectoare a oraşului. În Pritaneu locuia primul conducător al cetăţii, numit de pildă pritan sau rege. El oferea pe acest altar sacrificii solemne la date fixe.

[84] Această funcţie se ocupa de supravegherea ţinutei vestimentare a femeilor şi a comportamentului lor în public, mai ales în timpul sărbătorilor din cetate.

[85] Aceşti conducători, pe care Aristotel îi consideră o instituţie aristocratică (1323 a 8) aveau funcţia de a asigura menţinerea legilor şi decretelor şi de a veghea la stricta supunere faţă de acestea.

[86] Concursurile dionisiace făceau parte dintre diversele sărbători în onoarea zeului Dionysos (Dionysiile campestre – la începutul lui ianuarie, Leneenele (sărbătoarea teascurilor) – la începutul lui februarie, Dionysiile urbane – sfârşitul lui martie). La aceste sărbători aveau loc concursuri lirice şi dramatice.

[87] Θεωρία (*theoria*) apare ca un act de cult, un sacrificiu (θυσία (*thysia*)) şi sărbătoarea solemnă care îl însoţeşte.

[88] În original, frază incompletă.

Cartea a VII-a

[1] Mai mulţi exegeţi susţin plasarea cărţilor VII şi VIII înaintea cărţilor IV-VI. Au existat dispute asupra vechimii comparate a cărţilor din *Politica*. Protagoniştii au fost Jaeger (*Aristoteles*, cap. 6) şi H. von Arnim (*Zur Entstehundsgeschichte der aristotelischen* Politik). Jaeger a susţinut ordinea III, II, VII, VIII; IV, V, VI; I; von Arnim pe cea I, III; IV, V; VI; II; VII, VIII. Au fost, de asemenea, dispute între B. Hochmiller (în *Opuscula Philologa*, 1928), care îl urmează pe von Arnim şi între A. Mansion (în *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* XXIX [1927] 451-463), J.L. Stocks (în *Class Qu* XXI (1927) 177-187), E. Barker (în *Class. Rev.* XLV [1931] 162-72), A. Rosenberg (*Rh. Mus.* LXXXII [1927] 338-361) şi W. Siegfried (în *Philol.* LXXXVIII [1933] 362-391), care îl urmează pe Jaeger. Sir David Ross (*Aristotel*, trad. Ioan Lucian Muntean şi Richard Rus, Humanitas, Bucureşti 1998, p. 227-228) consideră mai logică ordinea tradiţională (care s-a realizat cel mai devreme în sec. I d. Ch.), cu excepţia cărţii V, pe care o consideră de plasat mai curând după cartea VI. În acelaşi timp, Sir David Ross nu este adeptul unei ordini originare sau potrivite a cărţilor *Politicii*: studiind începuturile diferitelor cărţi, exegetul constată că lucrarea este o îmbinare de cinci tratate separate: 1. despre familie (I); 2. despre presupusele comunităţi ideale şi despre cele mai valoroase regimuri existente (II); 3. despre stat, cetăţean si clasificarea regimurilor (III); 4. despre cetăţile inferioare (IV-VI); 5. despre cetatea ideală (VII şi VIII). Toate aceste secţiuni, cu excepţia celei de a doua, sunt neterminate sau incomplete; cărţile VII şi VIII diferă de primele trei prin faptul că adoptă un ton mult mai dogmatic; stilul mai îngrijit sugerează că, în orice caz, ele se bazează în parte pe lucrări publicate, probabil *Protreptikos*.

[2] După Enrico Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma, 1993², p. 311, faptul că ultimele două cărţi ale *Politicii*, VII şi VIII, sunt explicit dedicate descrierii celei mai bune constituţii nu înseamnă că Aristotel consideră că nu a stabilit cea mai bună formă de constituţie sau că vrea să-şi revizuiască preferinţa deja stabilită pentru *politeia*, ci el intenţionează pur şi simplu să descrie cum trăieşte sau cum trebuie să trăiască o cetate guvernată de constituţia cea mai bună, cu alte cuvinte cum poate fi fericită o cetate. Constituţia cea mai bună, afirma de fapt Aristotel, e cea care realizează traiul bun, mai exact fericirea cetăţenilor, adică aceea care realizează însuşi scopul pentru care se constituie societatea politică.

[3] *Politica* este o continuare a *Eticii* (*Etica nicomahică*, X, 10, 1181 b 13-23; asupra raporturilor între *Etica* şi *Politica*, cf. Léon Robin, *La morale antique*, p. 45-48 şi *Aristote*, p. 209-210, unde este indicată diferenţa care îi separă, asupra acestui punct, pe Platon şi Aristotel. Pe de altă parte, Jean Defradas, *Literatura elină*, trad. Ileana Vulpescu, Editura Tineretului,

1968, p. 154, remarcă faptul că „în mod organic politica ia în considerare activitatea omului în societate şi se situează mai presus de morală. Ultimul paragraf din *Etica nicomahică* este o introducere la studiile despre legislaţie. Dar tratatul despre politică, pe care-l anunţă, nu poate fi tratatul pe care-l cunoaştem sub numele de *Politica*, dacă este adevărat că a X-a carte a *Eticii* datează de la sfârşitul carierei lui Aristotel; cronologia, ca şi conţinutul textului, de altfel, ne arată că este vorba de altă carte deoarece se pare că gândirea politică anunţată în acest paragraf nu corespunde planului lucrării *Politica*; regimul cel mai bun este acela care le dă cetăţenilor viaţa cea mai bună şi cea mai fericită, adică, după Aristotel, viaţa conformă virtuţii".

[4] Sintagmele ἄριστα πράττειν (*arista prattein*), „a acţiona cel mai bine" ca şi καλῶς πράττειν (*kalos prattein*) şi πράττειν εὖ (*prattein eu*), „a acţiona bine", păstrează şi sensul idiomatic de „a fi într-o stare bună, a fi în prosperitate". Acest dublu sens l-am echivalat, pe parcursul cărţii VII, prin expresii de tipul „a fi în bună stare propice acţiunii".

[5] Scrise pentru un public diferit de auditorii Lyceului.

[6] Infinitivul lui εἶναι (*einai*), ca şi alte forme ale aceluiaşi verb, este frecvent subînţeles la Aristotel.

Asupra lui μακάριος (*makarios*), pe care Aristotel îl presupune derivat al lui χαίρειν (*chairein*) (*Et. nic.*, VII, 12, 1152 b 6 şi urm.) şi pe care el îl distinge de εὐδαίμων (*eudaimon*) (*ibid.*, I, 11, 1101 a 7), a se vedea De Heer, *Μάκαρ, εὐδαίμων, ὄλβιος, εὐτυχής*, Amsterdam, 1969, lucrare ce încearcă să marcheze o diferenţă între aceşti termeni care în cea mai mare parte se regăsesc în cărţile VII şi VIII. Μάκαρ (*makar*) se aplică mai întâi zeilor, dar şi oamenilor favorizaţi de aceştia; la plural cuvântul desemnează sufletele morţilor care sălăşluiesc în Insulele Fericiţilor (cf. *infra*, cap. XV, 1334 a 31); εὐδαίμων (*eudaimon*) insistă asupra favorii particulare a zeilor; ὄλβιος (*olbios*) se aplică oamenilor cărora zeii le acordă prosperitatea, fericirea materială; εὐτυχής (*eutyches*) acordă prioritate norocului, care rămâne destul de nesigur. În μακάριος (*makarios*), ideea de fericire pare să atingă o mai mare împlinire, dar de fapt, de la începutul cărţii VII, acest termen este echivalentul lui εὐδαίμων (*eudaimon*), care în limba curentă implică ideea de virtute. Într-adevăr, εὐδαίμων (*eudaimon*), omul fericit, este fericit pentru că acţionează bine (εὖ πράττων (*eu pratton*)), pentru că face acţiuni bune şi frumoase în sens moral.

[7] Principalele monede atice, după epoca lui Solon (sec. VI î.Ch.), au fost: obolul, de cea mai mică valoare („ban"); drahma, 6 oboli; didrahma, 2 drahme sau 12 oboli, tetradrahma, monedă de argint de 4 drahme, valorând 24 de oboli; mina, monedă ce valora 100 de drahme; talantul, 60 de mine; daricul persan, monedă de aur. Monedele greceşti erau grele: talantul atic cântărea peste 2 kg şi jumătate; mina, sub o jumătate de kg.

[8] Convingere contrară celei a majorităţii oamenilor: trebuie stabilită o limită pentru bunurile materiale, căci ele nu oferă în mod necesar mijlocul de a dobândi virtuţile, dar nu trebuie fixată nici o limită virtuţilor, ele permiţând dobândirea acestor bunuri. Astfel, virtutea este superioară bunurilor materiale (cf. Platon, *Apologia lui Socrate*, 30 b: din virtute provin avuţiile şi celelalte bunuri omeneşti).

[9] Cf. *Et. nic.*, I, 6, 1097 b 20-21. O altă definiţie în *Retorica*, I, 5, 1360 b 14-18.

[10] Paranteza explică sensul cuvântului „instrument", cu care sunt comparate bunurile materiale. Instrumentul serveşte la ceva, dar numai la lucrul respectiv, cum se poate deduce din I, cap. II, 1252 b 2-3, ἓν πρὸς ἕν (*hen pros hen*), spre deosebire de cuţitele delfice, care pot servi mai multor utilizări.

[11] Ἀκολουτεῖν (*akolouthein*) are aici sensul de „a corespunde".

[12] Εὐδαίμων... καὶ μακάριος (*eudaimon... kai makarios*). Aceste două cuvinte învecinate ca sens (cf. *supra*, nota 6) sunt folosite aici pentru a semnifica deplinătatea fericirii divine (cf. *Et. nic.*, X, 8, 1178 b 8).

[13] În concepţia lui Aristotel, virtutea singură, neînsoţită de suficiente bunuri exterioare, nu este de ajuns pentru a asigura fericirea (*Et. nic.*, I, 9, 1099 a 31 şi urm. şi X, 9, 1174 a 4 şi urm.). Opinia contrară (virtutea singură este suficientă pentru fericire) era susţinută de Xenocrates, contemporanul lui Aristotel, precum şi de şcoala cinică.

[14] Aici poate fi vorba despre o sugestie dată auditoriului.

[15] Cf. Platon, *Theaithetos*, 175 d; *Republica*, V, 476 a.

[16] Aristotel admite şi posibilitatea de a trăi o viaţă filosofică, fără a fi total separat de activitatea politică, cf. Platon, *Rep.*, V, 471 c şi urm.

[17] Anaxagoras şi Gorgias, respectiv Epaminondas sau Isocrate.

[18] Anaxagoras, Socrate, Isocrate, Thrasymachos, Aristippos din Cirene.

[19] Retorii şi sofiştii, apreciaţi în mediile oligarhice din Atena, care în doctrina lor susţineau participarea la viaţa activă a cetăţii: Gorgias din Leontinoi, Protagoras din Abdera, Prodicos din Ceos, Callicles.

[20] Lacedemona şi Creta (cap. XIV, 1333 b5).

[21] Νόμιμα (*nomima*) indică tradiţii devenite constrângătoare prin vechimea lor, instituţii cutumiare a căror forţă este vecină cu cea a legii.

[22] Ἔθνος (*ethnos*), pentru Aristotel, este o comunitate mai largă – urmare a răspândirii pe un teritoriu vast – şi mai puţin evoluată decât cetatea. Poate avea reguli cutumiare şi sacrificii comune, dar nu cunoaşte un regim politic propriu-zis cf. *infra*, nota 49 şi cartea III, nota 24.

[23] Populaţie din Spania. Tucidide, VI, 90 îi numeşte foarte războinici, μαχιμωτάτους (*machimotatous*).

[24] Sensul termenului ὀβέλισκος (*obeliskos*) este discutabil: poate fi vorba de o mică piatră şlefuită în formă de obelisc sau o lance mică, eventual un pumnal ca acela pe care fiecare oştean îl purta la el.

[25] Pentru Aristotel, nu orice autoritate are libertatea mijloacelor de a se impune. Cum arată exemplele căpitanului sau medicului (Platon, *Gorgias*, 456 b; *Rep.*, VI, 488 d-e; Aristotel, *Politica*, II, cap. VIII, 1268 b 35; III, cap. VI, 1279 a 1-4; cap. XVI, 1287 b 1 şi urm.), între conducător şi subordonat trebuie să existe încrederea şi loialitate reciprocă, iar nu violenţă din partea celui dintâi. Forţa pură (τὸ κρατεῖν (*to kratein*)) permite în numeroase cazuri acapararea teritoriului şi impunerea unei dominaţii care poate deveni despotică.

[26] Πεῖσαι ἢ βιάσασθαι (*peisai e biasasthai*). Aceleaşi verbe se regăsesc la Isocrate (*Nicocles*, 22) pentru a caracteriza arbitrariul tiraniilor.

[27] Aceeaşi idee exprimată de Isocrate, *Despre pace*, 91.

[28] Cu excepţia sacrificiilor pentru Hecate, divinitate htoniană, căreia i se jertfeau câini.

[29] Scopul ultim al cetăţii este fericirea, virtutea totală (Platon, *Legile*, I, 630 e). Deşi acest scop rămâne acelaşi, vor exista dispoziţii diferite, şi nu o regulă unică impusă de legiuitor, ca în Lacedemona. Ele vor fi mai puţin orientate, de exemplu, către o forţă militară, dacă cetatea nu are vecini de temut. Dar exerciţiile militare se vor multiplica dacă vecinii sunt agresivi sau de natură să fie aserviţi (cf. XIV, 1333 b 38 şi urm.).

[30] Cap. XIII, 1331 b 26 şi urm.; cap. XIV, 1333 a 11 şi urm.; 1333 a 30 şi urm.

[31] Cf. I, cap. VII, 1255 b 16-40.

[32] Cel care îşi impune contra naturii autoritatea asupra celorlalţi, tiranul.

[33] Cf. III, cap. XVI, 1287 a 12 şi urm.

[34] Universul, care este singurul existent corporal, nu poate avea acţiuni exterioare, din cauza unităţii sale date de cercuri non-concentrice în centrul cărora este Pământul şi dincolo de care este zeul, dacă i se poate da vreun loc fiinţei necorporale în raport cu sferele corporale.

[35] Acţiunile proprii, care sunt în opoziţie cu cele exterioare, sunt, de pildă, gândurile zeului care îl au pe el însuşi drept obiect..

[36] Cap. I-III, 1323 a 14-1325 b 32.

[37] Aceeaşi remarcă în II, cap. VI, 1265 a 17-18, la adresa *Republicii* şi *Legilor*. Şi Platon făcea distíncţia între condiţiile realizabile şi cele irealizabile în edificarea unei cetăţi (*Legile*, V, 742 e), înscriindu-se astfel în linia Celor şapte înţelepţi, cărora li se atribuie preceptul εὔχου δυνατά (*euchou dynata*), „doreşte-ţi ce e cu putinţă" (Stobaios, *Anthologia*, III, 80). Aristotel recunoaşte că un regim ideal poate admite numeroase premise care nu sunt cu totul imposibile, însă intenţionează să se menţină cât mai aproape de realitate, distanţându-se de Platon, căruia îi reproşează un anume exces de originalitate ce duce uneori la idei irealizabile (II, cap. VII, 1266 a 34).

[38] Ἀνθρώπων (*anthropon*) are aici sensul de πολιτῶν (*politon*), ca şi în cap. III, 1325 b 32. Este vorba despre cetăţeni propriu-zişi, nu sclavi, meteci sau străini.

[39] Spre deosebire de această opinie curentă, Platon consideră că omul politic fixează corect numărul populaţiei doar în raport cu cetăţile vecine şi cu întinderea teritoriului necesar întreţinerii unui anumit număr de oameni înţelepţi, cumpătaţi, capabili, la nevoie, să-i respingă pe duşmani şi să dea ajutor vecinilor atacaţi. Dacă legislaţia este corect stabilită şi condiţiile sunt realizabile, cetatea va fi cât se poate de bună şi de fericită, ὡς ἀρίστην καὶ ὡς εὐδαιμονεστάτην (*hos aristen... kai hos eudaimonestaten*); indiferent de mărime, ea va fi totuşi foarte mare dacă nu intenţionează să cucerească şi dacă rămâne fidelă principiilor de la întemeiere. De fapt, ea îşi poate spori teritoriul şi resursele, dar numai până în punctul în care creşterea nu-i afectează unitatea (*Rep.*, IV, 423 a-b, V, 460 a; *Legile*, V, 737 c-d; 742 d-e).

[40] Aici nu este vorba numai despre cetăţeni, ci sunt incluşi şi sclavii, străinii şi metecii, al căror număr adăugat celorlalţi cetăţeni poate duce la „o cetate mare".

[41] Ca şi un individ sau oricare alt lucru.

[42] Cf. III, cap. XVI, 1287 a 18, unde aceeaşi propoziţie este inversată (ἡ γὰρ τάξις νόμος (*he gar taxis nomos*)). Asupra *eunomiei*, buna legiuire, cf. IV, cap. VIII, 1294 a 3-9; cf. şi *Et. nic.*, III, 5, 1112 b 14.

[43] Universul.

[44] Substantivul πόλις (*polis*) se află în anacolut – fără legătură gramaticală precisă cu restul frazei. Cazul este aici *nominatiuus pendens*.

[45] Cf. I, cap. VIII, 1256 b 35 şi urm.

O cetate, după Aristotel, nu este un simplu instrument în vederea unui trai bun, precum cel de care se serveşte un individ, ci o fiinţă morală mai nobilă şi mai mare decât individul.

[46] Σπιθαμή (*spithame*), unitate de măsură de cca. 0, 29 m sau 0, 22 m.

[47] În jur de 350 m, după unele ipoteze 250 m, în orice caz o lungime de neconceput în acea vreme pentru o corabie.

[48] Probabil, în concepţia lui Aristotel, populaţia nu trebuie să depăşească 10 000 de cetăţeni (Will Durant, *A guide to Aristotle*, Girard, Kansas, 1923).

[49] Neamul, ἔθνος (*ethnos*), poate rezulta dintr-o simplă alianţă între două sau mai multe grupuri (συμμαχία (*symmachia*)), II, cap. II, 1261 a 24 şi III, cap. IX, 1280 b 27, dar cel mai adesea ea apare ca o comunitate, κοινωνία (*koinonia*), 1325 a 29) mai largă şi mai puţin evoluată decât cetatea şi ai cărei membri pot fi dispersaţi, ca arcadienii (II, cap. II, 1261 a 29), dar care are regulile sale cutumiare ce ţin loc de legi (*supra*, cap. II, 1324 b 9 şi 1324 b 15), legături comerciale interne, sistem de apărare comună, căsătorii mixte, sacrificii comune, conducător unic (I, cap. II, 1252 b 19-20; III, cap. XIV, 1285 b 30-34); totuşi, în respectiva grupare, oricât

de însemnată nu există nici regim, nici conducători comuni şi mai ales nici o dorinţă de cultivare a virtuţii, ceea ce ar fi adevărata marcă a unei adevărate cetăţi (III, cap. IX, 1280 b 1 şi urm.). Babilonul, citat ca exemplu de ἔθνος (*ethnos*) (III, cap. III, 1276 a 28 şi urm.), era prea mare ca populaţie şi teritoriu pentru a răspunde exigenţelor unei cetăţi. Cât despre Macedonia, ea nu era decât un ἔθνος (*ethnos*) (*supra*, cap. II, 1324 b 15) care avea în frunte un rege (V, cap. X, 1310 b 39). Cetatea, πόλις (*polis*), este o comunitate de cetăţeni aflaţi sub conducerea unui regim (κοινωνία πολιτῶν πολιτείας (*koinonia politon politeias*), III, cap. III, 1276 b 1), ceea ce implică participarea fie a tuturor cetăţenilor, fie a conducătorilor delegaţi, la exercitarea conducerii (IV, cap. I, 1289 a 15). Această comunitate este suficientă sieşi (IV, cap. IV, 1291 a 10). Cetatea, πόλις (*polis*), îşi ajută membrii să trăiască bine; în schimb, neamul, ἔθνος (*ethnos*), îi ajută doar să trăiască (I, cap. II, 1252 b 30; cap. IV, 1253 b 24-25; III, cap. VI, 1278 b 21-23). Cf. cartea III, nota 24.

[50] Personaj celebru pentru glasul său răsunător. Zeiţa Hera a apărut sub chipul lui, pentru a-i încuraja pe războinici (Homer, *Iliada*, V, 784-787).

[51] 1326 a 34 şi urm.

[52] Ἐπίταξις καὶ κρίσις (*epitaxis kai krisis*); la fel în IV, cap. XV, 1299 a 26, κρῖναι καὶ ἐπιτάξαι... τὸ γὰρ ἐπιτάττειν ἀρχικώτερόν ἐστιν (*krinai kai epitaxai... to gar epitattein archikoteron estin*.). Sensul verbului κρῖνειν (*krinein*) – şi al substantivului κρίσις (*krisis*) –, fiind vorba despre decizia conducătorului, exclude domeniul judiciar, studiat în IV, cap. XVI, 1300 b 13 şi urm.

[53] Aristotel porneşte de la afirmaţiile lui Platon, *Legile*, VI, 751 d., V, 738 d.

[54] Falsificarea cetăţeniei se producea frecvent la Atena. Demele, ale căror adunări erau puţin frecventate de o populaţie adesea puţin numeroasă, ofereau facilităţi pentru a falsifica şi a cumpăra voturi în scopul înscrierii în registrul cetăţenilor, λεξιαρχικὸν γραμματεῖον (*lexiarchikon grammateion*), listă a cetăţenilor înscrişi în deme. Cei înscrişi ilegal puteau pentru o vreme, dacă scăpau controlului, să sporească rândurile cetăţenilor Atenei.

[55] Παντόφορος (*pantophoros*), termen mai rar decât πάμφορος (*pamphoros*). Aristotel se înscrie aici în linia celor vechi care au remarcat importanţa unui teritoriu bogat. La Herodot (I, 32), Solon din Atena îi dă regelui Lidiei, Cresus, care se credea cel mai fericit dintre oameni, următorul răspuns: „Nu este însă cu putinţă pentru oameni să întrunească toate aceste foloase, după cum nici o ţară nu poate să aibă toate bunurile de care are nevoie, ci pe unele le are, iar de unele duce lipsă; ţara care din întâmplare are cele mai multe bunuri este şi cea mai bogată.“ – trad. Adelina Piatkowski. Platon, în *Legile* (IV, 704 c), la întrebarea dacă teritoriul (χώρα (*chora*)) cetăţii

ce urmează să fie întemeiată este unul care cuprinde orice bogăţie (πάμφορος (*pamphoros*)) sau este lipsit de ceva (ἐπιδεής (*epidees*)), răspunde: „Nu duce lipsă aproape de nimic“ (σχεδὸν οὐδενὸς ἐπιδεής (*schedon oudenos epidees*)).

[56] Πλήθει καὶ μεγέθει (*plethei kai megethei*), aceeaşi sintagmă dublă în cap. VI, 1327 b 3.

[57] Τοσαύτην (*tosauten*), se subînţelege δεῖ εἶναι (*dei einai*).

[58] Aici s-a stabilit o legătură între elementul material – întinderea – şi elementul etic – cumpătarea. Aceeaşi idee la Platon, *Legile*, V, 737 d.

[59] În forma păstrată a tratatului, această discuţie nu există. Totuşi, proprietatea a fost tratată în parte, dar dintr-un alt punct de vedere, în I, cap. VIII, 1256 a 1.

[60] Această idee de apărare a teritoriului duce cu gândul la amplasarea propriu-zisă a cetăţii, la πόλις (*polis*) văzută nu ca stat, ci ca oraş propriu-zis, analog cu *urbs* romană.

[61] Aceeaşi expresie în cap. IV, 1326 b 34. Recomandarea lui Aristotel, aici şi adesea, pare a fi o cale de mijloc: nici prea aproape, nici prea departe de mare.

[62] Cf. *supra*, cap. IV, 1236 a 30.

[63] Pentru că această populaţie mereu mobilă este greu de controlat.

[64] Marea, ca pavăză naturală şi mijloc de comunicare, ajută la apărarea oraşului şi a teritoriului şi mai ales, prin circulaţia mărfurilor pe care o permite, asigură resursele necesare. Coloniile greceşti, situate în cea mai mare parte în insule sau pe ţărmul Mării Egee, dispuneau cu uşurinţă de mai multe resurse decât oraşele Greciei continentale.

[65] După ce vorbeşte despre atitudinea defensivă, Aristotel tratează acum despre atitudinea ofensivă contra atacatorilor.

[66] Calea maritimă nu era singura pentru comerţ. Deşi transportul pe mare îl depăşea cu mult pe cel de uscat, pe piaţa Atenei, după Xenofon, *Venituri*, I, 7, pe cale terestră ajungeau mărfuri mai multe.

[67] Isocrate (*Panegiricul*, 42) notează influenţa crescută a Atenei, datorată unui mare serviciu pe care îl făcea întregii Grecii: pentru a remedia dificultăţile de schimb între cetăţi, Atena, ca o „piaţă“ în mijlocul Greciei, a construit un port şi un oraş la Pireu, unde abundenţa produselor era atât de mare, încât lucruri ce în alte părţi nu puteau fi găsite decât cu greu şi separat, acolo puteau fi procurate cu uşurinţă. Excluderea unei astfel de pieţe, care i-a afectat pe megarieni, a fost una dintre cauzele Războiului peloponesiac.

[68] Πλεονεξία (*pleonexia*), dorinţa de a avea mai mult decât se cuvine; dăunătoare individului (*Et. nic.*, V, 2, 1129 b 9 şi urm.), ea se opune cel mai mult adevăratei fericiri a cetăţenilor (*ibid.*, IX, 6, 1167 b 10 şi urm.).

[69] Cf. Platon, *Legile*, IV, 705 a, unde χώρα (*chora*), ţinutul, include oraşul şi teritoriul. Era cazul marilor cetăţi ca Atena şi Corintul, dar mai

ales al insulelor Ioniei, unde cetatea insulară poseda pământuri pe coasta Asiei Mici, adesea cu adăposturi pentru corăbii.

[70] Ἄστυ (*asty*) este în principal centrul urban grupat în jurul acropolei.

[71] Cf. II, cap. VI, 1265 a 23-25; III, cap. V, 1286 b 27-31 şi *infra*, cap. VIII, 1328 b 7-10; anumite fracţiuni ale cetăţii trebuie ţinute sub control, chiar cu forţa armelor, în caz contrar disensiunile reciproce putând duce la prăbuşirea regimului politic (V, cap. IV, 1304 a 17 şi urm.).

[72] Viaţa unei cetăţi (cf. II, cap. VI, 1265 a 21 şi urm.) cuprinde şi relaţii politice cu cetăţile vecine, uneori fără nici o intenţie de dominare, ci numai în spiritul egalităţii.

[73] Heracleea Pontică, cetate de importanţă redusă, dar care a reuşit să deţină o flotă semnificativă (Xenofon, *Anabasis*, V, 6, 10).

[74] Pluralul face aluzie la numeroasele locuri pentru corăbii răspândite de-a lungul coastelor teritoriului Aticii.

[75] Pluralul se referă poate la diversele aglomerări ale unei cetăţi ca Atena care avea, pe lângă centrul urban, ἄστυ (*asty*), grupat în jurul Acropolei, cartiere sau porturi asemenea celui din Pireu, cu mai multe bazine sau şantiere.

[76] Cf. cap. IV, 1326 a 5; 1326 b 24.

[77] În această digresiune de psihologie colectivă, Aristotel aminteşte de aluzia lui Platon (*Rep.*, IV, 435 e-436 a; *Timaios*, 24 c) la însuşirile diverselor populaţii şi îl urmează îndeosebi pe Hipocrate care, în tratatul său medical *De aere...*, începând din cap. XII şi mai ales în cap. XIII, arată influenţa climatului şi a condiţiilor geografice şi sociale asupra caracterului diverselor neamuri.

[78] Aici Europa este văzută, se pare, ca distinctă de *Hellas*, Grecia, spre deosebire de *Fizica*, V, 1, 224 b 21, unde Atena este o parte a Europei.

[79] Seneca, *De ira*, II, 15: *Ut scias... iram habere in se generosi aliquid, liberas uidebis gentes quae iracundissimae sunt, ut Germanos et Scythas...* („Ca să-ţi dai seama că a fi mânios din fire ţine întrucâtva de nobleţea naşterii, ai să te uiţi la neamurile libere, care sunt şi cele mai iuţi la mânie, ca germanii şi sciţii").

[80] Dimpotrivă, Isocrate arată (*Paneg.*, 67) neamurile din nord, sciţii şi tracii, ca şi perşii, drept cele mai dornice de stăpânire şi cele mai puternice. Totuşi, Seneca (*ibid.*, cf. *supra*, nota 79) urmându-l pe Aristotel, *Pol.*, III, cap. IV, 1277 a 26-27, le consideră incapabile de supunere, prin urmare şi de dominaţie; cf. Aristotel, *De partibus animalium*, II, 4, 650 b 18 şi urm. şi *Historia animalium*, I, 1, 488 b 12 şi urm..

[81] Comparaţii similare între populaţiile Europei şi cele ale Asiei a făcut şi Hipocrate, *De aere...*, I; cf. Aristotel, *De partibus animalium*, II, 4, 650 b 18 şi urm. şi *Historia animalium*, I, 1, 488 b 12 şi urm.

[82] Platon, care a făcut adesea apel la noţiuni de psihologie etnică (*Rep.*, IV, 435 e; *Tim.*, 24 c; *Legile*, V, 747 d) notează referitor la perşi (*Legile*, III, 697 c-698 a) că regimul lor incorect vine dintr-un exces de servitute şi despotism, caracter servil pe care şi Aristotel îl menţionează în *Pol.*, III, cap. XIV, 1285 a 21 şi urm.

[83] Pentru Isocrate, *Despre schimb*, 294, superioritatea grecilor asupra barbarilor rezidă în educaţia lor.

[84] După Platon, *Epinomis*, 987 d, „fireşte, orice elin trebuie să-şi dea seama de un lucru, şi anume că, dintre ţinuturile greceşti, noi îl avem, putem spune, pe cel mai prielnic virtuţii; iar ca o însuşire de lăudat a lui trebuie să o amintim pe aceea că el se află la mijloc între climatul friguros şi cel călduros". După Xenofon, *Venituri*, I, 1, „Atena ocupă aproape centrul Eladei şi al întregii lumi locuite".

[85] Léon Robin (*Aristote*, Paris, 1944, p. 283) remarcă drept surprinzător faptul că, deşi s-a apropiat atât de mult de curtea Macedoniei, martor al încercărilor prin care Filip avea să ruineze pentru totdeauna existenţa vechii cetăţi greceşti, Aristotel a văzut în cetate forma normală a comunităţii umane, în măsura în care este o comunitate centrată pe sine şi suficientă sieşi; în timp ce se constituia în faţa lui imperialismul macedonean, el a găsit o singură dată ocazia – şi doar în trecere – de a menţiona ideea panelenică, idee care, dimpotrivă, avea un loc important în gândirea lui Platon şi Isocrate. Din contră, opinia lui Jean Aubonnet este că Aristotel, care pare a sprijini în parte programul imperialismului macedonean, aşa cum Filip şi Alexandru îl vor pune în practică, adoptă aici tendinţele panelenice pe care le manifestau Gorgias în 392 î.Ch. şi Lysias în 388 î.Ch., îndemnându-i pe greci la luptă comună contra barbarilor şi tiranilor, precum şi Isocrate, în 380, în *Panegiricul Atenei*, prin care lăuda concordia între greci şi voia să-i hotărască la o luptă comună, sub hegemonia Atenei, contra barbarilor hărăziţi din natură servituţii. Pentru concepţia lui Platon, reprezentativ este pasajul din *Rep.*, V, 469 c: „...ţi se pare drept ca grecii să înrobească cetăţi greceşti, sau e mai bine ca ei să nu îngăduie nici măcar altor cetăţi să facă aşa ceva, în măsura posibilului, şi să se obişnuiască să cruţe neamul grecesc, băgând însă de seamă să nu fie înrobit de către barbari? – Această cruţare trebuie să aibă, întru totul, precumpănire" (trad. Andrei Cornea).

[86] Inteligenţa şi curajul.

[87] Mai ales Platon, care în *Rep.* (II, 375 b-376 b) pare să-l urmeze pe Heraclit – „Câinii latră la cei pe care nu-i cunosc". (Plutarh, *An seni re-publica gerenda sit*, 787 c; Heraclit, frag. 115 Bywater; 22 Marcovich).

[88] Arhiloh din Paros, autor de iambi şi de elegii, din prima jumătate a sec. VII î.Ch. Aici, frag. 67 b Diehl.

[89] Μεγαλοψυχία (*megalopsychia*) (*Et. nic.*, IV, 7-9) este demnitatea persoanei, mândria ei, sentimentul just al propriei valori.

[90] *Supra*, 1328 a 1-3.

[91] Citatele sunt din tragediile lui Euripide (frag. 975 Nauck[2]) şi dintr-un autor necunoscut (frag. 78 Nauck[2]).

[92] Compusele naturale, dintre care face parte cetatea, sunt diferite de compusele artificiale (τὰ απὸ τέχνης συνεστώτα (*ta apo technes synestota*)); cf. *Fiz.*, II, 1, 192 b 8 şi urm.).

Când este vorba despre un compus natural (I, cap. II, 1252 b 30; 1253 a 2) care formează un întreg (τὸ ὅλον (*to holon*)) – iar cetatea este un astfel de compus –, nu trebuie confundate condiţiile necesare existenţei ei cu adevăratele părţi organice (cf. *Etica eudemică*, I, 2, 1214 b 26) care, doar ele, în cazul cetăţii ideale, iau parte la ceva comun – fericirea care rezultă din virtute. Nu vor fi deci părţi ale cetăţii, respectiv cetăţeni, decât membrii grupurilor sociale care pot, datorită timpului liber, să practice virtutea: războinicii, deliberanţii şi judecătorii. Vor fi excluşi ceilalţi, care nu contribuie decât la existenţa materială a cetăţii: agricultori, meşteşugari şi negustori, şi, fără îndoială, sclavi.

[93] După *Metafizica*, Δ (V), 6, 1016 a 23 şi urm., calul, omul şi câinele, fiind animale, formează o unitate. Cât despre membrii şi elementele unei comunităţi naturale – iar cetatea este o astfel de comunitate – se poate spune că formează o unitate generică.

[94] Agricultorii, meşteşugarii şi negustorii, neavând nici un rol în fericirea cetăţii, nu au nimic comun cu ea în afara relaţiei care uneşte instrumentul sau meşteşugarul cu lucrarea realizată; ca mijloc, aceste grupuri nu pot forma un întreg cu cetatea, care este un scop.

[95] Λαβεῖν (*labein*), infinitivul aorist al lui λαμβάνειν (*lambanein*), este, aici, sinonim cu πάσχειν (*paschein*). În procesul ei de producţie, cetatea suportă (sens indicat de verbul λαβεῖν (*labein*)) acţiunea grupurilor producătoare care au un rol activ (sens indicat de verbul ποιῆσαι (*poiesai*)).

[96] Cf. IV, cap. XI, 1295 b 25 – „cetatea se vrea (...) alcătuită din egali şi asemănători". Dar în II, cap. II, 1261 a 22, vorbind despre diferenţierea socială, Aristotel spune că o cetate este compusă din membri diferiţi specific.

[97] Nu au deloc parte de fericire sclavii (III, cap. IX, 1280 a 33); cum timpul liber lipseşte din viaţa lucrătorilor manuali, a negustorilor şi a agricultorilor, ei nu se pot bucura de fericire (cap. IX, 1328 b 40 şi urm. şi *supra*, nota 6); situaţia este aceeaşi pentru cei ce nu au educaţie sau resurse suficiente (cap. XIII, 1331 b 40).

[98] În cartea IV, cap. IV, 1290 a 6 şi urm., Aristotel distinge mai multe tipuri de regim după diversele tipuri de neamuri şi mai multe organizări, în funcţie de predominanţele şi diferenţele elementelor constitutive ale cetăţii; aici, Aristotel pare a propune drept criteriu diferite forme de fericire pe care le caută diversele neamuri, deoarece există o strânsă legătură între

fericire şi modul de viaţă, regimul fiind reflectarea acestui mod de viaţă (cf. IV, cap. XI, 1295 a 40: „regimul este un mod de viaţă al unei cetăţi").

[99] Toate elementele enumerate aici reprezintă condiţii indispensabile existenţei cetăţii, dar unele nu sunt decât aceasta, pe când altele, contribuind la fericirea cetăţii, sunt totodată părţi ale cetăţii.

[100] Cf. II, cap. II, 1261 b 12; III, cap. I, 1275 b 20; V, cap. III, 1303 a 26-27.

[101] Agricultorii nu sunt singurii furnizori de hrană: în I, cap. VIII, 1256 a 31-40 sunt menţionaţi de asemenea păstorii nomazi, vânătorii şi pescarii.

[102] Cf. 1328 b 25 şi urm.

[103] Cf. cap. II, 1324 a 23 şi urm.

[104] În cap. VIII, 1328 a 38.

[105] Asupra acestei distincţii, cf. IV, cap. VII, 1293 b 3.

[106] După *Ret.*, II, 14, 1390 b 9-11, corpul este la maturitate între 30 şi 35 de ani, vârsta şi activitatea războinicului; sufletul şi inteligenţa, spre 49 sau 50 de ani (*infra*, cap. XVI, 1335 b 32 şi urm.), vârsta activităţii consilierului şi a judecătorului. Platon fixează ἀκμή (*akme*), deplina vigoare a corpului şi a inteligenţei, de la 30 la 55 de ani, fără să pară a distinge cele două maturităţi, fizică şi intelectuală (*Rep.*, V, 460 e).

[107] Fără această înţelepciune practică nu poate exista nici o virtute etică (III, cap. IV, 1277 b 25; *Ret.*, I, 2, 1371 b 27; *Et. nic.*, VI, 11, 1143 a 8); este virtutea regelui: cf. Platon, *Omul politic*, 292 d, 294 a. Φρόνησις (*phronesis*) în sens aristotelician este σοφία (*sophia*) lui Platon (*Rep.*, IV, 428 b).

[108] Celor mai tineri le revin apărarea teritoriului şi campaniile din exterior (cf. cap. VIII, 1328 b 8-10); celor mai vârstnici, a căror înţelepciune practică (φρόνησις (*phronesis*)) s-a întărit cu timpul, le sunt rezervate, desigur spre 50 de ani, puterea fie în sfat, fie în tribunale, şi mai târziu funcţiile preoţeşti, până când se vor retrage; este mijlocul de a evita neajunsurile funcţiilor pe viaţă, ale căror efecte dăunătoare erau vizibile la Sparta (II, cap. IX, 1270 b 39 şi urm.). Această repartizare a funcţiilor în raport cu vârsta este oarecum corespondentă cu *ordo magistratuum* de la Roma. Platon, mai exigent în *Republica* sa decât Aristotel, rezerva conducerea cetăţii unei clase speciale ai cărei membri, remarcabili prin inteligenţă şi caracter, se formaseră pentru exercitarea puterii printr-o îndelungată pregătire filosofică.

[109] Sesostris, de identificat cu faraonul Ramses al II-lea, cca 1388 – 1350 î.Ch.; Minos, regele Cretei, semi-legendar, semi-istoric, din sec. al XV–lea î.Ch.

[110] Sursa principală ar fi Antiochos din Siracuza (cca 420 î.Ch.), frag. 3, 4 şi 6 *Fragmenta Historicum Graecorum*, M I 181 sau *Fr. Gr. Hist.*, Jacoby 577 F 13.

[111] Italia, în mărturiile de limbă oscă *Viteliu* sau *Vitelliu*, poate fi numele generic al unui trib italic, vitalii sau o aluzie la creşterea animalelor (lat. *vituli* – viţei).

[112] Tirenia, regiune situată în nordul Oinotriei şi cuprinzând Lucania, Campania, Samnium şi Latium.

[113] Iapigia este Apulia, în sud-estul Italiei, regiune situată la nord-est de Oinotria.

[114] Ἰώνιον (*Ionion*), subînţeles κόλπον (*kolpon*).

[115] Aristotel urmează concepţia lui Platon (*Legile*, III, 676 a-677 d; *Tim.*, 21 d şi urm.; 25 e; *Critias*, 109 d, de asemenea *Rep.*, II, 371 şi urm.; *Omul politic*, 272 e şi urm.) potrivit căreia, în cursul unei perioade de timp extrem de îndelungate, chiar infinite, omenirea ar fi fost în mai multe rânduri distrusă de cataclisme, rămânând de fiecare dată puţini supravieţuitori care au refăcut ciclul regimurilor politice şi invenţiile epocilor precedente.

[116] Cap. IX, 1329 a 17.

[117] Ca şi în 1327 b 38, aluzia îl are în vedere mai ales pe Platon.

[118] Termenul λειτουργία (*leitourgia*), care în mod normal desemnează serviciile pe care cetatea le pretindea din partea locuitorilor celor mai bogaţi ai cetăţii (γυμνασιαρχία (*gymnasiarchia*), VI, cap. VIII, 1323 a 1; λαμπαδαρχία (*lampadarchia*) şi χορηγία (*choregia*), V, cap. VIII, 1309 a 19) indică aici, dimpotrivă, sprijinul acordat cultului de către stat. Cheltuielile priveau organizarea sacrificiilor, a procesiunilor şi a sărbătorilor religioase, construcţia şi întreţinerea sanctuarelor şi templelor, întreţinerea personalului aflat în serviciul cultului.

[119] Pământurile apropiate de centrul oraşului erau protejate, prin însăşi aşezarea lor, de atacurile invadatorilor, erau uşor accesibile, iar vecinătatea cu oraşul permitea o participare mai intensă la viaţa politică şi la schimburile comerciale.

[120] Este vorba despre folosirea populaţiilor vecine cucerite, dar aservite în condiţii diferite: peneşti în Tesalia, mariandini la Heracleea Pontică, mesenieni la Sparta. Această soluţie prezintă dezavantajul originii etnice omogene. Din contră, la Atena, după spusele autorilor comici, sclavii proveneau din regiuni diverse, ca Paflagonia, Siria, Lidia, Frigia.

[121] Totuşi, la Sparta, hiloţii, chiar folosiţi pe domeniile private, rămâneau sclavi publici.

[122] Platon abordează această chestiune în *Legile*, VI, 776 c şi urm.; recomandă o atitudine moderată, excluzând violenţa. În cazul în care sclavii trebuie pedepsiţi pentru că dreptatea o cere, ei trebuie avertizaţi ca şi oamenii liberi (777 e).

[123] Promisiunea nu este ţinută în *Politica*, dar în *Oikonomika*, I, 3, Aristotel susţine în privinţa sclavilor un tratament just: răsplătirea virtuţii şi sancţionarea viciului (1344 b 4-6), propunerea libertăţii drept recompensă pentru că ei vor munci mai eficient în vederea unei răsplăţi şi în condiţiile în care timpul servituţii este limitat (1344 b 15-19). Aristotel însuşi, prin

[124] Cap. V, 1327 a 3-cap. VI, 1327 a 40.

[125] Spre deosebire de apele ploilor.

[126] Din ceea ce indică Aristotel, tipul de locuri fortificate depindea de regimul politic, şi, prin urmare, de importanţa trupelor afectate apărării regimului şi teritoriului. Oligarhiei îi era utilă acropola, loc fortificat, unde conducătorii puţin numeroşi se puteau retrage spre a se apăra nu numai de duşmanii din afară, ci şi de trupele populare din interior, revoltate de conducerea arbitrară; democraţiei i se potriveau câmpiile, unde în timp de război se desfăşurau trupele, infanteria poporului: Mantineea şi Megalopolis, cetăţi democratice, au fost întemeiate la câmpie. Aristocraţia, cum o arată Lacedemona, Cartagina şi Locroi Epizefyrioi (cf. II, cap. XII, 1274 a 22) prefera mai multe locuri fortificate unde se concentrau, separat, diversele elemente ale cetăţii (bogaţi, popor şi οἱ ἄριστοι (*hoi aristoi*), cei mai buni). În turnurile de apărare se puteau adăposti apărătorii populari în timpul atacurilor inamicului.

[127] Altele decât preocupările de război, adică activităţile economice şi politice.

[128] Καί (*kai*) are aici un sens explicativ. Planul geometric al lui Hippodamos din Milet, aplicat marilor cetăţi, ca Selinus din Sicilia sau Neapolis, în Campania, comporta străzi întretăiate în unghi drept şi o repartiţie funcţională, pe cartiere bine definite, a templelor şi a clădirilor publice (cf. II, cap. VIII, 1267 b 22 şi urm.).

[129] Metoda veche consta în aglomerarea caselor una lângă alta, fără o ordine anumită; străzile mici şi întortocheate îi derutau pe străini şi pe asediatori. Zidurile exterioare erau legate între ele, ţinând loc de zid de incintă. Se credea că aceste măsuri permit o apărare mai uşoară şi mai eficientă contra inamicului.

[130] Este vorba despre plantaţii în cinci puncte ca ale zarului, în cruciş. Plantaţiile în zigzag sunt mai plăcute vederii şi mai productive, după Varro, *De re rustica*, I, 7, 2 şi urm.; Columella, III, 13, 4; Quintilian, VIII, 3, 9; cf. Cicero, *De senectute*, 17, 59, unde satrapul Lidiei, Cyrus cel Tânăr, este fericit să-i arate lui Lysandros din Lacedemona, învingătorul Atenei din 404, un parc plantat la ordinele sale, unde se puteau admira înălţimea arborilor şi dispunerea în forma cifrei romane V: *et proceritatem arborum et derectos in quincuncem ordines*.

[131] Aluzie la înfrângerile umilitoare ale Spartei la Leuctra (371 î.Ch.) şi mai ales la Mantineea, în timpul atacului lui Epaminonda Tebanul (362 î.Ch.).

[132] Aceeaşi idee exprimată în IV, cap. XI, 1295 a 26 şi *Et. nic.*, VII, 1, 1145 a 18, unde virtutea (vitejia) supraumană, eroică şi divină este cea a lui Hector.

[133] Catapulte, berbeci, turnuri şi poduri mobile, scări de asediu care permiteau străpungerea porţilor oraşelor sau atingerea vârfului zidurilor, folosite foarte mult de Filip Macedoneanul şi, după Diodor (XIV, 42, 1 şi 50, 4), utilizate pentru prima oară la Siracuza sub domnia lui Dionysios cel Bătrân, care pentru a-şi dota armata cu ele a chemat de pretutindeni cei mai buni tehnicieni şi specialişti în construcţii militare.

[134] Astfel sunt indicate diversele elemente materiale ale cetăţii din antichitate, şi anume centrul urban (πόλις (*polis*)), teritoriul (χώρα (*chora*)), casele individuale (οἰκήσεις (*oikeseis*)).

[135] Numeroase invenţii sunt cuprinse într-un tratat al lui Eneas Tacticianul (cca 360 î.Ch.).

[136] Pentru Platon, *Legile*, I, 635 e-636 a „mesele comune şi gimnastica sunt fericite invenţii pentru formarea curajului şi a cumpătării". Pentru Aristotel, aceste grupe de comeseni repartizaţi în funcţie de necesităţi aveau rolul să faciliteze un schimb de vederi între oamenii care au aceleaşi ocupaţii în acelaşi loc.

[137] Mesele comune mai puţin importante, ale soldaţilor şi ale funcţionarilor specializaţi, au loc în zona de apărare, respectiv în agora, iar cele mai însemnate, ale conducătorilor din cele mai înalte funcţii şi ale preoţilor, au loc pe colina sacră.

[138] Platon (*Legile*, VI, 778 c) recomandă construirea templelor în jurul pieţei publice, precum şi în cerc, în jurul întregului oraş, pe înălţimi, din raţiuni de securitate şi curăţenie.

[139] Cu rare excepţii, se respectau cu stricteţe prescripţiile date de oracolul lui Apollo, la Delfi, mai ales dacă era vorba de întemeierea unui templu sau de alegerea unui sanctuar. Aristotel vorbeşte doar de oracolul de la Delfi, în timp ce Platon (*Legile*, V, 738 b) le indică şi pe cele de la Dodona sau Ammon.

[140] Probabil că Aristotel cunoştea destul de bine Tesalia, deoarece se învecina cu Macedonia, unde stătuse mult timp spre a se ocupa, la curtea din Pella, de formarea celui care avea să devină Alexandru cel Mare; o putea cunoaşte şi datorită *Constituţiei tesalienilor*, scrisă de Critias.

[141] În afara acestei atente supravegheri, exista şi un împuternicit cu controlul comportamentului tinerilor, paidonomul.

[142] Αἰδώς (*aidos*), pudoarea, rezerva, reticenţa, lat. *uerecundia*, modestia în vorbe şi fapte, care îl reţine pe omul moral de la comiterea voluntară a răului; există şi alte nuanţe de sens ale cuvântului αἰδώς (*aidos*), el putând desemna respectul, precum şi ruşinea de a fi săvârşit o faptă nedemnă. Conceptul cunoaşte o lungă evoluţie, începând cu Homer (la care desemnează un sentiment esenţialmente social: teama de dezonoare a eroului, confruntat cu cei sub ochii cărora trăieşte şi acţionează); o dată cu Euripide, αἰδώς (*aidos*) începe să se confunde tot mai mult cu αἰσχύνη

(*aischyne*) (ruşinea şi regretul pentru un rău deja comis), pentru ca la Democrit sensul să se interiorizeze, presupunând respectul faţă de sine care salvează virtutea. (Pentru o privire de ansamblu asupra acestei evoluţii, cf. R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, 1958).

[143] Faţă de conducători.

[144] Cf. VI, cap. VIII, 1321 b 30.

[145] În *Legile* (IV, 717 a-b), Platon precizează această ierarhie divină: zeii olimpieni, zeii protectori ai cetăţii, zeii htonieni, divinităţile de rang inferior, eroii, ceremoniile dedicate statuilor zeilor strămoşeşti.

[146] Pasaje paralele în *Et. eud.* (II, 1, 1219 a 38, 1219 b 1-7) şi *Et. nic.* (I, 6, 1098 a 16, X, 6, 1176 b 4-6, 1177 a 1).

[147] Când exercitarea virtuţii depinde de anumite condiţii care nu sunt de dorit prin ele însele şi când se raportează la lucruri care nu sunt bune la modul absolut (ἁπλῶς (*haplos*)), atunci intervine presiunea necesităţii. A pedepsi un vinovat este un act de virtute, dar numai pentru că el a comis o nelegiuire. Totuşi, nu este un act absolut virtuos, pentru că se acceptă răul: nelegiuirea. Cu toate acestea se face un act de virtute – pedepsirea în vederea unui bine: reprimarea celui nelegiuit, dar o faptă absolut virtuoasă priveşte lucrurile bune la modul absolut; cf. *Et. eud.*, VII, 2, 1238 b 6 şi urm..

[148] *Et. nic.*, I, 11, 1100 b 22-1101 a 16. Aici este vorba de o reacţie la concepţia prea rigidă a lui Platon, pentru care fericirea este inseparabilă de dreptate (*Legile*, II, 660 d-663 b), astfel încât cel drept este fericit chiar în cele mai mari încercări.

[149] *Et. nic.*, III, 6, 1113 a 25 şi IX, 9, 1170 a 21; *Et. eud.*, VIII, 3, (VII, 15), 1284 b 26 şi urm., *Magna Moralia*, II, 9, 1207 b 31.

[150] Κατατυχεῖν (*katatychein*) Corai: κατ' εὐχήν (*kat' euchen*) (*ad uotum* Guil.) codd. (cf. 1330 a 37) κατὰ τύχην (*kata tychen*) Dreizehnter.

[151] Cap. VII, 1327 b 19 şi urm.

[152] III, cap. IV, 1277 a 16-26.

[153] Scylax (*Fr. Gr. Hist.*, 709 F 5) din Caryanda (în Caria), despre care vorbeşte Herodot (IV, 44), a fost trimis de către Darius să exploreze delta Indusului, precum şi India şi Arabia (Libia). Ca geograf, a scris o istorisire a călătoriei.

[154] Ţăranii (sclavi sau aserviţi), precum şi diferiţii rezidenţi din teritoriu.

[155] Cap. IX, 1329 a 2-17.

[156] Cf. I, cap. XII, 1259 b 11-12. La Platon se întâlneşte aceeaşi distincţie: „că mai vârstnicii trebuie să fie conducători, iar mai tinerii supuşi – este lucru evident" (*Rep.*, III, 412 c; cf. *Legile*, III, 690 a, VI, 762 e).

[157] Ἔρανος (*eranos*), contribuţie, aport personal la ospeţele cu cheltuială comună. Sensul este că un cetăţean se supune în tinereţe unui conducător mai vârstnic, dar când atinge maturitatea, cei mai tineri decât el i se vor supune.

[158] Unii şi aceiaşi vor învăţa, în funcţie de vârstă, mai întâi să fie conduşi, apoi să conducă.

[159] Cf. III, cap. VI, 1278 b 30-1279 a 8.

[160] Editorii, mai ales Immisch, presupun o lacună în text.

[161] Cele două mai puţin elevate sunt acţiunile părţii iraţionale şi cele ale părţii raţionale practice: omul va trebui să le aleagă pe acestea din urmă datorită relativei lor superiorităţi.

[162] Adică toată viaţa de cetăţean, cf. I, cap. V, 1254 b 30.

[163] În particular Sparta şi Creta, ale căror regimuri aveau drept scop principal războiul şi cucerirea.

[164] Probabil Platon, a cărui cetate ideală din *Republica* şi *Legile* are adesea un caracter războinic.

[165] Generalul care spre 399 î.Ch. i-a condus pe spartani în războaiele cu perşii.

[166] Xenofon, Critias, Eforos, Platon.

[167] Poate fi vorba despre învingătorul de la Plateea, pe care Aristotel îl prezintă în V, cap. VII, 1307 a 2 şi urm. drept general victorios în războaiele medice, propriu-zis nu rege, ci tutore al tânărului rege Pleistarchos; textul se poate referi (cf. V, cap. I, 1301 b 20) la regele Pausanias, adversar al lui Lysandros. Cel dintâi Pausanias a fost acuzat că duce o politică favorabilă intereselor perşilor (Tucidide, I, 95), acuzaţie vehiculată poate de efori, deoarece el voia să desfiinţeze această funcţie şi să se alieze cu poporul (II, cap. IX, 1270 b 15 şi urm.). Unii exegeţi, între care Newman (IV, p. 287), susţin că este vorba de fapt despre un singur personaj.

[168] Respectiv cei de acelaşi neam, elinii, după cum notează Isocrate, *Panatenaicul*, 219-220.

[169] Teoria războiului drept, *bellum iustum*, despre care vorbeşte Cicero (*De republica*, III, 35-37) este destul de apropiată de aceste trei cazuri şi, în tradiţie aristotelică, va fi reluată în Evul Mediu.

[170] "Ορον (*horon*) (= τέλος (*telos*)), normă distinctivă; cf. cap. II, 1324 b 3 şi urm.

[171] Virtuţi intelectuale, pe care cele două *Etici* le disting de virtuţile practice.

[172] Cf. cap. XIV, 1333 a 35; 1334 a 2; *Et. nic.*, X, 7, 1177 b 5-6: purtăm războaie ca să ne bucurăm de pace. Cf. Platon, *Legile*, VIII, 803 d.

[173] Διαγωγή (*diagoge*) presupune petrecerea timpului cu ocupaţii agreabile, nobile şi de dorit pentru ele însele, aşa cum au fost descrise în cap. XIV, 1333 a 36.

[174] *Et. nic.*, IV, 8, 1124 a 29: „fără virtute nu este uşor să te porţi cum se cuvine în mijlocul prosperităţii".

[175] "Αριστα πράττειν (*arista prattein*); cf. cap. I, 1323 a 17, înseamnă a obţine cel mai bun profit, totodată a acţiona cât mai bine, a-şi asigura cea mai bună reuşită, a se comporta bine, a dovedi virtute, şi, deci, a fi fericit.

[176] Cf. cap. I, 1323 a 25-27 şi Platon, *Legile*, I, 631 c-d şi II, 661 a: sănătate, frumuseţe, vigoare, bogăţie, printre bunurile minore; printre bunurile divine, înţelepciune, cumpătare, dreptate, curaj.

[177] Μακάριος (*makarios*) este cel care se bucură de o fericire superioară, de ordin religios. Acest cuvânt, sub forma sa μάκαρ (*makar*), pl. μάκαρες (*makares*), desemnează sufletele morţilor care sălăşluiesc în insulele Fericiţilor. Homer vorbeşte despre „meleagul din marginea lumii... câmpu-Eliseu...: Nu cade nea, nu-s furtuni, nu vin friguri de iarnă, nici ploaie / Înverşunată, ci doar adierea Zefirului lasă / Oceanos, ca să aibă răcoare pe-obraji muritorii“ (*Odiseea*, IV, 563-568; cf. Hesiod, *Munci şi zile*, 168-173, Pindar, *Olimpica II*, 75, 1235 şi urm., Platon, *Gorgias*, 523 b, 524 a, 526 c; *Rep.*, VII, 519 c, 540 b; *Banchetul*, 179 e, 180 b; *Menexenes*, 235 c; *Rep.*, VII, 519 c, 540 b; *Epinomis*, 992 b-c: „cel cu adevărat preaînţelept ... chiar murind, ... va fi binecuvântat şi totodată preaînţelept şi ferice, fie că trăieşte ferice pe un continent sau pe insule, şi se va bucura veşnic de o astfel de soartă“).

[178] Sensul este că neavând aceste virtuţi, cetăţenii nu vor putea profita de nimic bun în timpul răgazului lor.

[179] Editorii au remarcat aici prezenţa unei lacune, întrucât lipseşte finalul în ceea ce-i priveşte pe lacedemonieni şi începutul tranziţiei la discuţia despre educaţie.

[180] Cf. cap. XIII, 1332 a 30-40.

[181] Cap. VII, unde a fost studiat factorul natură.

[182] Bonitz, *Ind. Ar.*, 796 b 45 şi urm. *In doctrina politica* hypothesis *non multum differt a notionibus* telos *et* horos (în ştiinţa politică *hypothesis* nu diferă mult de noţiunile *telos* şi *horos*, cf. II, cap. II, 1261 a 16, ὑπόθεσιν (*hypothesin*) şi a 13, τέλος (*telos*)).

[183] Scopurile particulare sunt toate unele în funcţie de altele şi întotdeauna în vederea scopului ultim, adică raţiunea şi intelectul.

[184] Spre deosebire de cei abandonaţi, cf. 1335 b 19 şi urm.

[185] Cf. *Ret.*, II, 10, 1388 a 6-8: oamenii îi invidiază pe cei apropiaţi ca ani, loc, vârstă şi reputaţie. De unde şi vorba „rudenia cunoaşte şi invidia“.

[186] Ceea ce ar presupune o diferenţă de douăzeci de ani între soţi.

[187] Considerat semn al degenerării, femeia fiind socotită un bărbat infertil (*De generatione animalium*, I, 20).

[188] Exemplul îl constituie trezenienii, poate, şi cretanii.

[189] Răspunsul oracolului s-a păstrat într-o glosă marginală la manuscrisele P şi Q: τὸ μὴ τέμνε νέαν ἄλοκα (*to me temne nean aloka*). El poate fi interpretat ca referindu-se la agricultură („nu deschide o brazdă nouă“ – deci rezultatul ar fi lipsa roadelor), dar poate trimite şi la verbul νεᾶν (*nean*), care are uneori sensul de măritiş al unei fete prea tinere.

[190] Ca şi în cazul legiuitorului (1334 b 33; 1335 b 14).

[191] Abandonul.

[192] Cetăţile urmăreau limitarea naşterilor spre a nu se crea disproporţii între numărul cetăţenilor şi pământul disponibil.

[193] Λειτουργεῖν (*leitourgein*): a avea copii se considera o îndatorire faţă de cetate.

[194] 'Ακμή (*akme*). Pasajul se referă doar la maturitatea de spirit a bărbatului.

[195] Numărul şapte ocupă un loc important în teoriile biologice ale grecilor (ex. Hipocrate), regăsindu-se în unele pasaje ale operei lui Aristotel (*Historia animalium*, V, 20, 553 a 7; VI, 17, 570 a 30; VII, 1, 582 a 16). Această împărţire este de influenţă pitagoreică; a se vedea şi Solon, frag. 19 Diehl.

[196] Opinia contrară susţinută de Pitagora, adept al abstinenţei (Diogenes Laertios, VIII, 1, 8).

[197] Aluzie la practicile spartanilor, care admiteau adulterul în cazul când cei care îl săvârşeau erau dotaţi cu calităţi fizice şi morale care îi puteau face părinţii unor copii sănătoşi.

[198] Privarea de drepturile politice făcea din cetăţean un fel de străin.

[199] Paidonomii (cf. VI, cap. VIII, 1322 b 40), ca şi gynaikonomii, inspectori ai moravurilor femeilor, erau conducători proprii oligarhiei (IV, cap. XV, 1300 a 4-5); ei supravegheau decenţa comportamentului copiilor şi tinerilor.

[200] Adică sub vârsta de douăzeci şi unu de ani.

[201] Adică altă pedeapsă decât retragerea drepturilor politice, care nu-i privea decât pe cetăţeni, de pildă amenzi.

[202] Respectiv astynomii (VI, cap. VIII, 1321 b 23) şi agoranomii (b 30).

[203] Mai ales când era vorba despre zei; o indecenţă era reprezentarea beţiei lui Dionysos (Athenaios, *Deipnosofistae*, X, 428 e).

[204] Se încadrează aici anumite sărbători, glumele de la spectacole schimbate între spectatori şi actorii ce-i reprezentau pe zeii respectivi, sacrificiile din zilele nefaste, riturile Demetrei şi Corei, cultul unor divinităţi ca Pan, Priap, Conisalos, Orthanes.

[205] Iambii, specie dramatică din care a evoluat comedia, cuprindeau versuri licenţioase recitate de actori la sărbătorile lui Dionysos.

[206] Probabil vârsta de douăzeci şi unu de ani, cea de la care un tânăr spartan putea participa la mesele comune.

[207] În textul *Politicii*, aşa cum s-a păstrat, nu există o astfel de discuţie.

[208] Theodoros a fost un actor vestit din secolul IV î.Ch. Sensul este, probabil, că el insista să apară în prima piesă a fiecărei tetralogii tragice.

[209] În puţine cetăţi, printre care şi Sparta, educaţia era publică.

Cartea a VIII-a

[1] Georgette Papacostoula (*Les conceptions d'Aristote sur la famille et l'éducation morale*, Atena, 1956, p. 168) arată că pedagogia aristotelică poate fi studiată comparativ cu aceea propusă de Platon şi Socrate, care o întemeiau pe ἐπιστήμη (*episteme*), făcând din virtute o cunoştinţă ce poate fi predată, cu teoria lui Isocrate, pentru care φύσις (*physis*), înzestrarea naturală, e un factor indispensabil în domeniul realităţii morale şi umane, cultura literară şi arta cuvântului constituind doar instrumentul de rafinament intelectual, cu teoria sofiştilor, ce nu dau decât reţete şi tehnici, o teorie formală pentru succesul în viaţă. Educaţia, în concepţia lui Aristotel, se bazează pe obişnuinţă, acţiune, practică, exerciţiu şi în general experienţă; ea asigură evoluţia individului în cadrul familiei. Aristotel acordă importanţă factorului afectiv, cu influenţă asupra dezvoltării echilibrate a omului, care se prelungeşte prin cultivarea virtuţilor intelectuale.

[2] În sens de interpretare complexă a textelor.

[3] Cf. VII, cap. XIV-XV.

[4] Sir David Ross (*Aristotel*, trad. Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus, Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 255) arată că o atare educaţie este a cetăţenilor, nu a claselor – ele sunt circumstanţe, nu constituenţi ai statului. Astfel se explică atât uniformitatea ei, cât şi faptul că statul lui Aristotel este atât de puţin utilitarist, atât de predominant moral. Cetăţenii săi nu va trebui niciodată să-şi câştige existenţa, astfel că nu sunt necesare nici educaţia profesională, nici cea tehnică. Pur şi simplu ei trebuie educaţi astfel încât să devină buni soldaţi şi buni supuşi, iar mai apoi să devină buni conducători. În plus, este evident că Aristotel, gândind statul ca agent moral direct, nu ca mijloc de îndepărtare a eventualelor obstacole în calea bunăstării, accentuează educaţia morală mai mult decât înclinăm noi să o facem. Şi noi presupunem că jocurile şi acţiunile au un efect moral, dar credem că el nu este chiar atât de direct precum credea Aristotel şi că ele sunt cu atât mai benefice, cu cât acest scop se impune mai puţin atenţiei.

[5] Pare aici a se face distincţia între răgazul acordat activităţilor politice şi militare şi răgazul petrecut în destindere.

[6] Acest vers nu apare în textul *Odiseei* care ni s-a păstrat nouă, dar pare a fi urmărit cântul XVII, v. 382 al textului utilizat de către Aristotel.

[7] Homer, *Od.*, XVII, 382-385.

[8] *Id.,295 ibid.*, IX, 7-8.

[9] În textul păstrat al *Politicii* această chestiune nu este tratată.

[10] Georgette Papacostoula (*op. cit.*, p. 163) arată că pedagogia aristotelică este inspirată de nevoile acelei vremi. Din perspectiva timpului nostru, se poate spune că Aristotel expune o doctrină pedagogică, filosofică,

sociologică. Idealul este formarea viitorului cetăţean pe baza dezvoltării personalităţii, dând prioritate culturii facultăţilor intelectuale. Aristotel lasă deoparte educaţia femeilor (deşi îi critică pe spartani, în cartea a II-a, pentru moravurile femeilor), a meşteşugarilor şi a sclavilor. Nu se ocupă nici de educaţia superioară, ci se adresează mai ales cetăţenilor de condiţie medie, atât ca spirit, cât şi ca poziţie socială, dar chemaţi să participe la guvernarea cetăţii, forma ideală de structură politică şi socială în concepţia lui Aristotel. Educaţia trebuie să fie una şi identică, în realizarea ei trebuind să intervină trei factori: stat, familie, învăţământ.

[11] Cf. II, cap. IX; VII, cap. XIV-XV.

[12] Referirea pare a-i avea în vedere pe tebani (cf. Plutarh, *Pelopidas*, 7), şi totuşi se pare că Aristotel se gândeşte şi la macedoneni.

[13] Euripide, *Bacantele*, 381.

[14] *Infra*, cap. VI.

[15] În limbajul epic, a cânta, ἀείδειν (*aeidein*), se referă la recitarea poeziei (cu un simplu acompaniament muzical) de către un interpret profesionist (ἀοιδός (*aoidos*)), dar Aristotel pare a folosi teremnul în sprijinul opiniei că a cânta în sensul obişnuit este cel mai plăcut. Opinia pe care el o corectează implicit pare a fi aceea că muzica „prin ea însăşi" (ψιλὴ οὖσα (*psile ousa*), simplă) este adevăratul element plăcut al muzicii în general. Termenul μελῳδία (*melodia*) (cântare a unei linii muzicale) pare a se referi la fundalul muzical; el desemnează iniţial cântecul coral – genul muzical caracteristic serbărilor publice şi religioase din Grecia epocii clasice; ψιλή (*psile*) ar fi deci poezia neacompaniată de muzică, nu muzica neacompaniată de poezie.

[16] Personaj semi-legendar din veacul IX sau VIII î.Ch., căruia i se atribuie diverse poeme şi proverbe arhaice.

[17] Olympos, personaj semi-legendar despre care se spune că a trăit în Frigia în sec. VIII î.Ch., „Melodiile" atribuite lui erau piese solo pentru flaut, se pare că în modul frigian. Cf. cap. VI, cap. VII şi Platon, *Banchetul*, 215 c.

[18] Textul şi înţelesul frazei au fost disputate, dar cel mai probabil este că referirea se face la imitaţii poetice în sens scenic. Cf. *Poetica*, 1447 a 8-16.

[19] Se cunoaşte puţin despre Pauson şi Polygnotos, trăitori în sec. V î.Ch. Cf. *Poetica*, 1448 a 1-6, 1450 a 26-29.

[20] Muzica greacă din perioada clasică nu se baza pe o gamă, ci pe un sistem de moduri derivat din caracteristicile diferitelor instrumente muzicale. Termenul „armonie" (ἁρμονία (*harmonia*)) a însemnat la origine linia melodică sau scala unui anumit fel de instrument; a fost apoi aplicat stilului muzical asociat cu instrumente particulare în folosirea lor pentru ocazii particulare. O melodie (μέλος (*melos*)) este o realizare melodică a unei armonii particulare. Ideea că diferitele armonii influenţează sufletul în mod diferit pare să-şi aibă originea la pitagoreici. A fost mai târziu dezvoltată

de către Damon, care pentru Platon era o autoritate în materie de muzică, şi de către Aristoxenos, un elev al lui Aristotel. De altfel, caracteristicile diverselor armonii sunt puţin cunoscute.

[21] Carnes Lord (*Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Cornell University Press, 1982) evidenţiază faptul că, în concepţia lui Aristotel, delectarea oferită de muzică este doar un accident al naturii acesteia. Răspunsul lui Aristotel la problema puterii muzicii este că esenţialul în muzică e capacitatea ei de a afecta caracterul şi sufletul. Puterea fundamentală a muzicii este educaţia. Muzica afectează omul în calitatea lui de om.

Aristotel indică faptul că majoritatea contemporanilor săi privesc educaţia muzicală şi muzica însăşi ca pe o distracţie, o formă a jocului, în orice caz ceva nu neapărat serios. Cea mai importantă sarcină a lui Aristotel este să-şi convingă cititorii de adevărata demnitate şi seriozitate a muzicii, de rolul important pe care muzica îl are sau îl poate avea în viaţa socială şi politică (p. 76 şi 83).

[22] Este concepţia pitagoreicilor, respectiv a lui Simmias din Platon (*Faidon*, 92 a-95 a).

[23] Invenţia acestei jucării îi era atribuită proverbial lui Archytas din Tarent, filosof pitagoreic.

[24] Choregul – producătorul unui spectacol dramatic – îi consacra uneori zeului Dionysos o tăbliţă votivă, consemnând victoria poetului a cărui piesă fusese reprezentată (Ecfantides a fost un comediograf, cca 460 î.Ch.). Tăbliţa în discuţie îl menţiona probabil şi pe cântăreţul din flaut.

[25] Acestea erau toate tipurile de instrumente cu coarde.

[26] Textul şi înţelesul frazei au fost disputate. Carnes Lord (*ad locum*) consideră că s-a pierdut un rând conţinând referiri la clasa de necetăţeni din cel mai bun regim; în acest caz, cele trei „definiţii" se aplică la armoniile utilizate de către cetăţeni pur şi simplu, la armoniile utilizate de către cetăţeni pur şi simplu pentru educaţie şi la armoniile utilizate de către cetăţeni pentru educaţia tinerilor în domeniul cântecului şi al mânuirii instrumentelor muzicale.

[27] Această remarcă poate avea în vedere diferenţa dintre poezia lirică şi poezia epică.

[28] Din prima categorie fac parte probabil persoane asociate şcolii lui Damon; din cea de a doua, Aristoxenos şi Platon.

[29] Distincţia derivă foarte probabil din Aristoxenos; melodiile „etice" (relative la caracter) corespund armoniilor din grupul lidian, ca şi celor din grupul dorian, cele „practice" (relative la acţiune), armoniilor hipofrigiene (ionice) şi hipodoriene (eolice), iar cele „entuziastice" (relative la inspiraţie), armoniei frigiene.

[30] Carnes Lord propune emendarea μέλος (*melos*) (melodie), în loc de μέρος (*meros*) (parte) oferită de manuscrise.

[31] Această frază trece în mod obişnuit drept o referire la discuţia despre purificare (κάθαρσις (*katharsis*)) din *Poetica* lui Aristotel. Dar chestiunea este doar amintită în textul *Poeticii* aşa cum ni s-a păstrat (VI, 1449 b 26-28). O ipoteză este aceea a tratării subiectului într-un capitol ulterior, în partea de text nepăstrată.

Pentru detalii privind *katharsis*, a se vedea şi studiul lui Tudor Vianu, *Platon şi Aristotel. Catharsisul aristotelic*, în *Opere*, VII, *Studii de estetică*, *Estetica antică*, Ed. Minerva, 1970, p. 570-577. Platon semnalase, în *Republica*, situaţia paradoxală a efectului tragediei asupra ascultătorilor – nişte pasiuni atât de tulburătoare în împrejurările comune ale vieţii pot, în împrejurările tragediei, să devină plăcute. Tudor Vianu semnalează şi câteva tipuri de interpretare pe care conceptul de κάθαρσις (*katharsis*) de la Aristotel le-a cunoscut de-a lungul timpului, pornindu-se de la afirmaţia din *Poetica*, potrivit căreia tragedia operează prin milă şi teamă curăţirea pasiunilor de aceeaşi natură: interpretarea clasică franceză, dată de Corneille – tragedia reuşeşte să combată în noi pasiunile care au dus la ruina eroului tragic; consideraţiile lui Lessing – tragedia reuşeşte să echilibreze teama de destinul propriu cu teama pentru destinul străin: ea corectează în noi ceea ce ar fi egoism, dar temperează şi excesiva lepădare de sine. Evitând ambele extreme, sufletul dobândeşte echilibrul moral; părerea lui H. Siebeck – *katharsisul* tragic este purificarea pasiunilor înseşi, temperarea milei şi terorii prin însăşi virtutea prezentării lor estetice; ipoteza filologului clasic Jacob Bernays: termenul de *katharsis* este împrumutat din nomenclatura medicală. Aici ar fi vorba de întrebuinţarea lui metaforică în sensul eliberării sufletului de un element pasional care se găseşte în oricare dintre ele. Bernays vorbeşte despre o substanţă afectivă a sufletului pe care tragedia n-o răscoleşte decât pentru a o elimina mai uşor.

[32] Armonia dorianã poate fi identificată drept „cea mai pronunţat etică". Aristotel pare să accepte implicit folosirea acestei armonii şi a altora din aceeaşi categorie – mai ales cea mixolidiană, modul caracteristic al corurilor – pentru „audierea altora în timp ce interpretează". Modurile hipofrigian şi hipodorian erau asociate mai ales cu eroii de tragedie.

[33] Aristotel îi are în vedere pe *melancolici* – persoane susceptibile de momente de nebunie „entuziastică" în urma unei condiţii fiziologice implicând un exces de „fiere neagră" (sensul etimologic al *melancoliei*, μέλαινα χολή (*melaina chole*)). A se vedea Aristotel, *Problemata*, XXX, 1. El indică faptul că o „purificare" a acestor persoane se poate realiza prin aplicarea unor „melodii sacre" (probabil identificate cu „melodiile lui Olympos" menţionate în V, 16) în contextul ritualului dionisiac, unde efectul lor normal era acela de a induce inspiraţie religioasă ori delir.

[34] Fraza descrie, se pare, efectul spectacolelor tragice asupra auditoriului. Carnes Lord (*op. cit.*, p. 120-121), adoptând şi idei ale lui Jacob Bernays

Grundzüge der verlorenen Abhandung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie (Breslau, 1857) = *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama* (Berlin, 1880), arată că şi muzica inspiratoare, şi poezia tragică purifică pasiunile, pe care le trezesc sau le stimulează prin mijlocirea înseşi acestor pasiuni. Ca şi entuziasmul, mila şi frica sunt pasiuni apropiate sau identice bolilor. Deşi ἰατρεία *(iatreia)* – vindecarea – entuziasmului are loc în context religios sau ritual, κάθαρσις (*katharsis*) în concepţia lui Aristotel este înţeleasă nu ca purificare religioasă, ci ca un fel de terapie.

[35] Armoniile deviate sunt probabil lidiana „relaxată" şi „încordată". Prima era asociată cu sărbătoarea şi banchetele, a doua cu ceremoniile funerare. Melodiile „încordate" şi „stridente" sunt probabil melodiile frigiene asociate cu poezia ditirambică a poetului Filoxenos.

[36] Platon, *Republica*, 339 a-c.

[37] *Id., ibid.*, 398 e.

[38] Ultimul paragraf al cărţii VIII este considerat o interpolare, argumentându-se că asocierea modului (relaxat) lidian cu educaţia, ar fi contrară afirmaţiilor anterioare, din pasajul despre muzica potrivită bătrânilor (VI, 4).

Relativ la situaţia cărţii VIII, ca şi la alte aspecte care lipsesc din discutarea cetăţii ideale, Sir David Ross, *op. cit.*, p. 255, nu optează pentru vreuna dintre cele două ipoteze (nefinisare de către Aristotel sau pierderea unei părţi din tratat). Oricum, cercetătorul arată (p. 228) că stilul mai îngrijit al ultimelor două cărţi ale *Politicii* sugerează că ele se bazează pe lucrări publicate, probabil *Protreptikos*.

Cuprins

NOTĂ INTRODUCTIVĂ I

CARTEA I 5

CARTEA A II-A 25

CARTEA A III-A 55

CARTEA A IV-A 87

CARTEA A V-A 117

CARTEA A VI-A 151

CARTEA A VII-A 167

CARTEA A VIII-A 199

NOTE 213